José Luis Villacañas

Populismo

La Huerta Grande
Ensayo

Acceso
Abierto

Populismo

COLECCIÓN DE ENSAYO
La Huerta Grande

José Luis Villacañas Berlanga

POPULISMO

La Huerta Grande
EDITORIAL
2015

Creative Commons

© De los textos: José Luis Villacañas Berlanga

Madrid, octubre 2015

EDITA: La Huerta Grande Editorial
Serrano, 6 28001 Madrid
www.lahuertagrande.com

ISBN: 978-84-946159-7-9

Diseño cubierta: Enrique García Puche para TresBien Comunicación

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

ÍNDICE

Palabras preliminares de Jacques Lezra
Agradecimientos

POPULISMO

1 Tomar en serio el populismo
2 Una definición provisional del populismo
3 Una genealogía fallida del populismo
4 Una teoría social y de comunicación
5 Superar la retórica liberal
6 Institución, Nación, Pueblo
7 Metáfora de totalidad
8 Amigo y enemigo
9 Líder carismático
10 Gramsci
11 La cuestión del poder
12 Hombres para el final de los tiempos
13 Una alianza inesperada
14 Alabanza del republicanismo cívico
15 Epílogo: Sobre la probabilidad de un populismo español
Bibliografía

Palabras preliminares de Jacques Lezra

Algo acecha en el populismo, recurso y límite de la filosofía y de la práctica políticas de nuestros días. No se trata solo de ofrecer una teoría del populismo (fijémonos en el desconcierto que causa la expresión: la «teoría» no es, no puede ser, «popular»; el «pueblo», ni es un objeto «teórico», ni *hace* «teoría»), sino de dejar constancia de esta cualidad de *acecho*, de deriva peligrosa hacia el anti-institucionalismo, que para Villacañas es inseparable del populismo en su estructura y en su historia. Acecha, pues, el populismo, y algo en él. Hacer frente al narcisismo desbocado en el que deriva es tarea, para Villacañas, del *republicanismo*; recuperación de la posibilidad de la política de instituciones. Este breve libro nos da el léxico y las prácticas de pensamiento que necesitaremos para poder destilar del populismo la vocación insurreccional, sin caer en el *liderismo* al que parece ineludiblemente llevar.

JACQUES LEZRA

Universidad de Nueva York

AGRADECIMIENTOS

La universidad no debe apoyar opciones políticas. Su tarea más propia consiste en no desfallecer en el intento de crear una sociedad más informada acerca de sus propios procesos y riesgos, más capaz de aclararse acerca de sus propios prejuicios y falsas representaciones. Sin embargo, en los últimos tiempos, ensimismada en su propio proceso corporativo, la Universidad ha perdido casi por completo su función ilustrada. A lo sumo, y en preclaros exponentes, ha sido instrumentalizada por algunos actores sedientos de apoyos y prestigios, desde partidos políticos a empresas de comunicación. Unos y otros quieren legitimar sus posiciones partidistas con el beneficio de la autoridad que confiere el cargo universitario, sin importarles la consecuencia de que con ello la Universidad traiciona su propia tarea. En este terreno de juego muy marcado, la financiación pública de proyectos de investigación por parte del gobierno español permite un margen de independencia. Este libro se relaciona con uno de esos proyectos: «Ideas que cruzan el Atlántico: la construcción del espacio intelectual iberoamericano» [FFI2012-36211]. Quiero dar las gracias a los miembros de mi grupo de investigación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (y de otras universidades españolas), cuyas voces, que de forma tan nítida resuenan en los debates de este libro, me acompañan en esta aventura de resistencia desde hace mucho tiempo: Antonio Rivera García, Rodrigo Castro Orellana, César Ruiz San Juan, Ana Carrasco Conde, Pedro Lomba Chacón, Juan Manuel Forte, Paloma Martínez Pascual, Gemma Muñoz-Alonso, Antonio Miguel López Molina, Daniel Abraldes, Alberto Coronel, Rafael Herrera Guillén, Antonio de Murcia Conesa, Maximiliano Her-

nández Marcos, Javier López Alós, Alfonso Galindo Hervás, Ángel Prior Olmos, Enrique Ujaldón. Por lo demás, debo decir que este libro no se entiende sin las continuas conversaciones con Alberto Moreiras, de la Universidad de Texas A&M, a quien deseo dedicarlo. La Universidad que todos ellos representan, laboriosa, eficaz y humilde, tiene mucho que agradecer a las personas e instituciones que hacen posible que la inteligencia se mantenga independiente mediante la edición de sus resultados. Por eso también quiero expresar mi gratitud a las dos personas excepcionales que impulsan esta colección, de nombre tan entrañable, Philippine y Joaquín.

1

TOMAR EN SERIO EL POPULISMO

VIVIMOS TIEMPOS de confusión. El fenómeno que la delata es la pérdida generalizada de confianza. En el mundo histórico, la confianza no suele ser un sentimiento originario, sino el cristalizado imperioso de aliados que producen elementos comunes de un riesgo inocultable. Ahora atravesamos una época de riesgo sistémico. De cualquier sitio puede emerger la situación que inicie una cristalización peligrosa y dé paso a nuevos posicionamientos de todos los actores. No es un azar que los fenómenos de espionaje se hayan tornado universales e intensos. Ese hecho testimonia un movimiento histórico de fondo, cuya configuración final está lejos de presentarse a la vista. La falta de cristalización de ese futuro orden de la Tierra hace que los juicios sean confusos, los aliados esquivos, los intereses múltiples, los juegos ambiguos. Si unos actores se muestran desinhibidos y sin escrúpulos, como Rusia, otros, como Alemania, se atienen a fijaciones fetichistas cuya nítida función de producción de seguridad apenas se puede ocultar. Pero quizá no haya aspecto más expresivo de la inseguridad actual que la fractura de las elites norteamericanas en dos opciones irreconciliables, la representada por la flexibilidad demócrata, que comprende la necesidad de replantear algunos dogmas de su política internacional, y la rigidez que muestra el Partido Republicano. Esta indecisión norteamericana es la razón última de las inquietudes generales.

En esos momentos de complejidad extrema del escenario internacional, fenómenos como el del populismo son cada vez más probables, como explicará este libro. En estos tiempos, que testi-

monian los límites de la capacidad humana de control sobre el futuro, los estados de ánimo pierden la serenidad y poderosos afectos emergen hasta la epidermis de las formaciones sociales. Es como si esos estados de ánimo escaparan a sus portadores y constituyeran atmósferas objetivas de inseguridad, de riesgo, de miedo. Entonces, las actuaciones pueden llegar a tener el rasgo de lo compulsivo y de lo cínico, destruyendo las estructuras reflexivas de valor que conceden legitimidad a los órdenes políticos. Las respuestas que reclaman los conceptos de justicia, solidaridad, equidad, igualdad, dignidad, quedan entonces vacías, lo que redobla la intensidad de los retos y de las preguntas que encierran. Como ocurrió al final de la época helenística, la desesperación crece tanto que la salvación puede venir de cualquier sitio.

El populismo es la teoría política que siempre ha sabido que la razón es un bien escaso e improbable. En la política de la época de las masas, la razón es la última de las potencias masivas capaces de responder a la crisis. En todo caso, es una función bastante limitada en su capacidad de producir vínculos sociales. Unir inteligencias singulares en una razón común es algo milagroso. En realidad, solo puede hacerse mediante instituciones fuertes y comprometidas. Ese es el principal logro de la ciencia y de los sistemas representativos. Sin embargo, la razón y la inteligencia exceden a la ciencia, sobrepasan el arco de las instituciones representativas y se configuran en lo que durante un tiempo se llamó filosofía. Ajena a toda institución fuerte, especializada en la crítica, la razón filosófica tiene como requisito la seguridad. La filosofía hipercrítica en la que se ha especializado la vieja Europa, desde Nietzsche hasta Foucault y Deleuze, tiene como supuesto una sociedad hiperconservadora. Como dijo una vez el politólogo Hermann Lübbe, «Aquel que en teoría lo cuestiona todo, no puede prescindir en la práctica de que todo siga como antes. El radicalismo teórico tiene como condición algo que, en la práctica, es su contrario». Pero cuando el miedo, la inseguridad, la inquietud, lo desconcertante estalla, entonces la crítica es impo-

tente ante las configuraciones de los sentimientos y pasiones. Entonces el populismo acecha. Como veremos, está muy bien informado de los resultados hipercríticos de la filosofía y asume como punto de partida eso que desde Nietzsche se ha caracterizado como la época del nihilismo. Su aspiración es trabajar con esos sentimientos negativos y transformarlos en positivos. Su convicción es que el lazo social es de índole sentimental. Uno de sus teóricos llega a decir que ese lazo corresponde al deseo, a la libido. El populismo impugna que la base de la sociedad sea racional. Su reto es cómo vivir una vez que las sospechas acerca de la dialéctica de la razón ilustrada se han tornado ya sentencias firmes y ejecutadas.

Lo que en tiempos de estabilidad parecía una exageración, e incluso una patología, ahora se torna normalidad. El populismo se levanta sobre esta operación de borrado entre lo normal y lo patológico; y por supuesto que sabe que entonces se entra en zona de riesgo. Pero su mirada, bastante penetrante, comprende que en la base de las sociedades hay siempre una falta de suelo, esa falta de fundamento que muestra la filosofía de Heidegger, y que cuando esta sensación de operar en el vacío emerge, sale a la luz un exceso peligroso. Para el populismo, estos peligros son inherentes a toda realidad social. Sabe que tarde o temprano esta experiencia de falta de suelo se presentará ante las sociedades; basta que la crisis alcance cierta intensidad. Justo entonces se revelará un rasgo central de la sociedad.

Al responder a este rasgo central de la falta de fundamento de las sociedades, el populismo considera que no hace sino ejercer la política verdadera. A este hecho lo he llamado la premisa liberal del populismo. Pues tampoco el liberalismo conoce rasgo sustancial alguno que vincule a los individuos entre sí. El problema del liberalismo, explicar la existencia propia del pueblo, es lo que el populismo resuelve. Por eso la convicción firme del populismo es que no hay otra política que la populista. Puede estar calmada y racionalizada, latente e implícita, pero es cuestión de tiempo

que se presente en su verdadera faz, el rostro populista. Por tanto, podemos decir que el populismo se sostiene sobre una comprensión fluida, fluctuante, de normalidad y crisis, de razón y pasión, de salud y patología, y que en ese ritmo cifra sus expectativas. Se trata de grados y de intensidades de la vida social. Ninguna configuración social está exenta de populismo, y menos que ninguna la liberal, porque cuando se trata de reconstruir lo político, allí se tiene que dar la formación populista.

Por eso se hace mal en minusvalorar teóricamente el populismo. Nuestra Universidad, que está atravesada por los vicios de estilo propios de no haber realizado la experiencia de la Universidad moderna, sigue anclada en arcaicos personalismos que impiden hacerse cargo de doctrinas complejas. El populismo lo es. Ha causado estupor en el público culto la forma visceral en que distinguidos académicos han abordado el fenómeno populista en España, reduciendo todo análisis teórico a meros ajustes de cuentas personales atravesados por luchas entre generaciones. Pero conviene decirlo desde el principio: el populismo dispone de una teoría creada por *virtuosi* intelectuales. Comprender el populismo y criticarlo no es un asunto de revanchas académicas y generacionales, sino de profundizar en sus postulados. Solo así se podrán ofrecer teorías complejas alternativas. Comprender es lo que se propone este libro, que no desea ni esquivar su dimensión divulgativa, ni reducir la índole del argumento populista. Al hacerlo, no busco sino intervenir en ese ritmo histórico de normalidad y crisis en el que el populismo encuentra sus mejores opciones.

En realidad, el populismo —como cualquier teoría que se precie— tiene una idea más o menos expresa de la modernidad, dispone de una teoría social, juega con una teoría de la cultura y mantiene una apuesta antropológica. Sin Freud y lo que sabemos de psicología de masas y su relación con el psiquismo singular no existe el populismo. Hay una leyenda que pone en boca de Ernesto Laclau este saludo militante: «¡Lacan y Perón siempre en el

corazón!». Pero el populismo es algo más que psicología de masas. Se trata de una teoría sobre el ser social y sobre el ser humano. Por supuesto, también dispone de una teoría del lenguaje. Como he dicho, ofrece una teoría propia de *virtuosi* intelectuales y se acredita por mantener una tradición teórica que invoca los últimos autores relevantes en su campo. No es raro que los teóricos populistas citen a lo último de Psicoanálisis, como Jean Claud Milner; lo último de filósofos del lenguaje como Saul A. Kripke, el autor de *Naming and Necessity*; lo último de la teoría de la metáfora, como Hans Blumenberg. Por norma, discuten con éxito las propuestas de los teóricos de izquierda como Alain Badiou, Zizek, Jacques Rancière y otros. Fenómenos como el populismo, que no son internacionalistas por esencia, están preparados para observar los procesos internacionales de forma muy clara, rica y compleja. Como es sabido, ha echado mano de la poderosa corriente del subalternismo, surgida de las cenizas de la teoría marxista, que aplican a América Latina como sociedad postcolonial. Sin referir sus análisis a un profundo conocimiento de la historia contemporánea, el populismo no se comprende. Finalmente, el populismo, en tanto teoría política que inspira prácticas, es también una teoría en evolución social y ha incorporado en su seno los diagnósticos de la filosofía nieztscheana y los planteamientos ontológicos de Heidegger. Esto tiene un nombre: si el populismo busca una hegemonía política, sabe que la primera batalla es la hegemonía cultural. La cuestión es la siguiente: Cuando el populismo comience a ganar a los jóvenes de una generación como la actual, ¿qué visión alternativa se le opondrá?

Como se ve, cualquiera que desee hacerle justicia al populismo, sea cual sea la finalidad de esta justicia, tiene que armarse de herramientas teóricas. Para esta tarea no valen los ajustes de cuentas personales ni los exabruptos. Pero aquí surge el fondo de la cuestión. Los historiadores tienden a observar el populismo como pura práctica histórica tal y como se da en países como Argentina, Venezuela, Italia, Grecia, Estados Unidos, Cuba, Boli-

via o España. A veces, esta estrategia es limitada. El populismo tiene sus teóricos y no solo sus actores. Los filósofos y científicos políticos, por su parte, tienden a ver solo las fuentes filosóficas y teóricas. Los psicólogos y psicoanalistas extreman su mirada en la forma en que el aparato psíquico se construye y responde a situaciones de angustia. En todos los casos se trata de un mismo error: la unilateralidad. Cada uno se queda con una parte del pastel. En mi opinión, cuando se trata de elementos de la praxis histórica no se pueden separar las prácticas y los conceptos, el aparato psíquico y el vínculo social, la antropología y el grupo social, la vida y la historia. La praxis histórica se construye con conceptos que son índices y factores de la realidad. Describen o explican, pero también intervienen y cambian. Al operar así, los conceptos, y los seres humanos que los manejan, producen negociaciones e interferencias entre muy diversos ámbitos vitales.

Nuestras instituciones universitarias no están preparadas para responder a estas preguntas complejas teórico-prácticas, describir sus interferencias, observar sus negociaciones, perseguir sus transferencias. La especialización extrema no tiene herramientas para describir y definir fenómenos tan complejos que afectan a muchas disciplinas a la vez. El populismo es uno de ellos. Los sociólogos, los científicos de la política, los historiadores, los críticos culturales, los psicoanalistas ofrecen abordajes parciales de los fenómenos sociales complejos, como son las crisis. Sin cada uno de ellos no es posible avanzar en la reflexión social propia de una ilustración social. Pero *sin todos ellos* resulta difícil ultimar una oferta clara a la ciudadanía acerca de un fenómeno tan intenso como el populismo. Ninguno de todos aquellos gremios intelectuales tiene el monopolio de una aspiración conceptual de precisión. Por su parte, la filosofía, desde Hegel a la teoría de sistemas, no es el trabajo autista de comentar sus propios textos ancestrales. Es el trabajo conjunto entre todos aquellos campos con la misión de ofrecer un discurso de segundo grado, capaz de utilizar las ciencias humanas y sociales para refinar contenidos con-

ceptuales y ofrecer a la ciudadanía conceptos útiles para aclararse.

He intentado en este libro hacerme cargo de la teoría del populismo. Para eso he empleado muchas veces sus propias palabras. Pues frente a lo que dice la peor «clase discutidora» de todas la clases discutidoras, la más perezosa, la de los tertulianos españoles, el populismo no oculta sus teorías. Es transparente. Cualquiera que se tome la molestia de leer sus libros puede identificar sus presupuestos doctrinales. Esta operación de transparencia se deriva sencillamente del hecho de que el populismo cree que es persuasivo. Es una teoría que cree en su verdad. Debo decir con claridad que no comparto esta opinión. Hay muchos elementos de la realidad social contemporánea que dan verosimilitud a la convicción de verdad del populismo. Pero hay muchos otros que no avalan sus tesis. La finalidad de este libro es expositiva. Sin embargo, no hablo desde el populismo, sino que me gustaría hablar desde aquello que le opongo, el otro gran paradigma político, el republicanismo. Por mucho que el presente cultural y el tipo humano que forjan nuestras sociedades concedan más probabilidades de éxito al populismo, la opción republicana no ha perdido todas sus opciones. Este libro quisiera convencer a muchos populistas de que se pasen a esta otra opción.

Semejante reflexión marca la estrategia de este libro. Primero [capítulo 2] vamos a ofrecer una descripción provisional del populismo tal y como nos la ofrece un libro actual. Esta descripción recoge la definición propuesta por una conocida historiadora a partir de las observaciones de intelectuales como Isaiah Berlin, o de politólogos como Margaret Canovan. Esta descripción exhibirá al final sus marcados supuestos, que son de naturaleza muy limitada y sesgada y que se resumen en una supuesta genealogía del populismo, una propuesta sobre su génesis [3]. No afectan al núcleo del populismo como teoría política y por eso nos harán señales para iniciar otros caminos que parten de la teoría social y la comunicación [4]. A partir de esta teoría social, los

defensores del populismo van a concluir que la sociedad es lenguaje y que la construcción populista es retórica. Pero como veremos en el punto correspondiente [5], esa retórica tendrá bases liberales. Sin embargo, el populismo no es nacionalista [6], y su concepto de *pueblo* viene a sustituir el viejo concepto de nación. Como veremos, este concepto no puede hacerse presente sin metáforas de la totalidad [7], cuya verificación es la diferencia entre amigo y enemigo [8]. La formación populista, necesita un líder carismático para sustanciar esta serie de argumentos [9]. Dotado de ella, el populismo encuentra bases para llevar a cabo una crítica del pensamiento del autor marxista Antonio Gramsci [10], que desemboca en otra forma de plantear la cuestión del poder [11]. En el capítulo 12 veremos lo que podemos llamar la antropología del populismo, la base de su construcción histórico-filosófica. En el 13 propondré la crítica al populismo desde el republicanismo cívico. Por último, en el capítulo 14, propongo un pequeño epílogo sobre las posibilidades de una crisis orgánica en España y las probabilidades de un populismo español.

2

FENOMENOLOGÍA PROVISIONAL DEL POPULISMO

Al comenzar a hablar de un fenómeno social o político se tiene que disponer ya previamente de un concepto ideal-tipo acreditado. Mi impresión es que, para el caso del populismo, no disponemos de tal concepto. Así que estamos en un círculo muy frecuente en las ciencias humanas y sociales: debemos comenzar con un concepto provisional para llegar a tener un concepto más depurado. Espero que este libro ayude a romper ese círculo.

Nuestro punto de partida en el análisis del populismo necesita una aproximación provisional que debemos extraer de la literatura científica correspondiente. Loris Zanatta, historiador italiano dedicada al análisis de los regímenes populistas latinoamericanos, en un libro muy reciente y bajo la inspiración de Isaiah Berlin, ha ofrecido seis pistas iniciales de lo que sería el *núcleo duro* del populismo. La metáfora es suya. En realidad, Zanatta pretende que sea algo más que una metáfora porque, en otros momentos de su libro, confiesa que «el populismo tiene un *esencia*» [Zanatta, 18]. Esa esencia sería una visión del mundo que se activa de forma identificable. Los elementos de esta esencia son complejos y vamos a enumerarlos de forma muy resumida. Deseo partir de este ensayo de definición, obra de una historiadora, porque al no integrar en su discurso los suficientes elementos teóricos, nos permite mostrar con mayor evidencia las carencias de su interpretación. Por eso, Zanatta se ve forzado a ofrecer un punto de partida bastante asentado en prejuicios generales o comunes. Pero el filósofo debe refinar esas representaciones convencionales hasta hallar los límites de un concepto. Así que en

una primera aproximación mostraremos los elementos que —al decir de Zanatta— constituyen la «esencia» del populismo. Al analizarlos hallaremos los puntos deficitarios de su ensayo de definición. Eso nos permitirá matizar sus puntos de vista. Mis propias aportaciones y sugerencias las pondré en cursiva.

Zanatta sugiere:

1) El populismo es una ideología comunitarista, y no individualista. Llamamos comunitarismo a la teoría que asume que lo real y sustantivo de un grupo social es el conjunto de vínculos afectivos que unen a los seres humanos por la identificación con formas de vida, costumbres, lengua, tradiciones, usos y valores fundamentales —que producen mimesis social— y deja en segundo plano los vínculos producidos por intereses, contratos y pactos. Podríamos decir que la pertenencia a la comunidad afecta a lo que se repite por sí mismo. La acción comunitaria no se decide; la actuación según interés debe decidirse en cada caso. La forma comunitaria más clara es la nación. Pero para el populismo no se trata de esto. La comunidad para el populismo es el *pueblo*. Zanatta no entra en apreciar *la diferencia entre nación y pueblo*, y eso priva a su libro de una precisión conceptual muy importante.

2) El populismo, dice Zanatta, es una ideología apolítica y antipolítica a la vez. Apolítico sería el populismo porque sus valores conciernen ante todo a la esfera social. Antipolítico lo sería porque aspira a un orden social justo, la culminación de la *democracia*, social por mucho que desde el punto de vista político se trate de un régimen autoritario. Este enunciado es problemático y contrario a la intuición, pues el pueblo, la comunidad populista, es una realidad esencialmente política. Esto quiere decir que es una comunidad que no existe de forma natural, como a veces parece que existen las naciones. *El pueblo es una comunidad que hay que construir. Solo existe si está construida políticamente*.

3) Zanatta, de una forma poco coherente con la tesis anterior, dice que el populismo es una ideología de la regeneración política, pues aspira a devolver al pueblo su soberanía y su voluntad

irresistible y originaria. Pero en realidad —al menos pienso yo— no es así. La soberanía era un atributo de la nación. El populismo quiere transferir esa soberanía al pueblo y dotarlo de una operatividad irresistible, *pero no originaria*. Al ignorar la diferencia entre nación y pueblo, Zanatta no comprende que la soberanía del pueblo no es originaria, como en cierto modo lo era la soberanía nacional. Al desconocer esta diferencia, Zanatta ignora algo más y decisivo: el medio por el que el pueblo se constituye en soberano irresistible es una construcción especial, la *construcción hegemónica*.

4) El populismo para Zanatta es una ideología que desea proyectar sobre el mundo actual un mundo ancestral, imaginario y legendario de armonía e igualdad. No es así. Esta es la forma en que las comunidades nacionales se representan y se imaginan. Son formas ancestrales legadas por la historia a las que los individuos se sienten vinculados mediante las exigencias de sacrificio personal. El populismo no tiene nada de ancestral. Para Zanatta, el pueblo es «una comunidad formada por la historia» [Zanatta, 26]. Eso podría ser la nación. Aquello que el populismo llama *pueblo* es una construcción nueva, irrumpe en la historia, cambia con la historia, y no surge evocando principios antiguos de armonía e igualdad, sino algo muy distinto: *la potencia formadora del conflicto*.

5) El populismo es una ideología que se dirige a la totalidad del pueblo. Al expresar esta aparente trivialidad, Zanatta muestra la debilidad de su análisis. Sin embargo, lo que dice implica muchos elementos no obvios. Desde luego, tal y como ella lo formula estamos ante una tautología. El populismo es una teoría comunitaria del pueblo. En este sentido, no puede concernir solo a una parte del mismo. Comunidad es un grupo social que no puede ser fragmentado. Este punto se deriva lógicamente de la estructura comunitaria del populismo. Pero al carecer de las diferencias entre nación y pueblo, Zanatta se prohíbe entender la dinámica del populismo. Puesto que el populismo *construye* el

pueblo como comunidad, lo construye como totalidad. Pero en la medida en que lo *construye mediante una operación hegemónica atravesada por el conflicto* tiene que hacerlo mediante la fractura del cuerpo político en *amigos y enemigos*. El populismo construye la comunidad popular de los amigos. Supone un cuerpo social y político más amplio que fractura en dos: el de los amigos del pueblo y el de los enemigos del pueblo. Quiénes sean los enemigos del pueblo, eso es otro asunto. Zanatta, al insistir en que el populismo ancla en raíces ancestrales, legendarias, tradicionales, no puede pensar en el carácter *construido* del populismo, en su novedad, en su dinamismo, en sus estrategias de construcción de amistad, en su carácter flexible de respuesta a retos del presente.

6) Es una ideología que lanza su oferta en tiempos de crisis y esas crisis no son sino propias de la modernización o transformación [Zanatta, 21-22]. En este punto, Zanatta deja ver los prejuicios de base de todo su planteamiento. Se trata de prejuicios bien intencionados, pero incompatibles con una mirada objetiva. Desde luego, la construcción populista responde a una crisis. Pero esas crisis no se diagnostican desde una filosofía de la historia progresista, como la de Zanatta. Las crisis en las que tienen éxito las construcciones populistas no son propias de la modernización. No son en este sentido crisis reactivas, reaccionarias, regresivas, retardatarias, respecto de un pretendido proceso de modernización —que ya se supone qué es—. Son crisis *políticas* y responden a las contingencias de la historia política. Con todas sus letras, Laclau dice que «la crisis de representación está en la raíz de cualquier estallido populista». No amenazan con el proceso modernizador, sino con la anomia política que genera el caos social. Zanatta, al creer que el populismo siempre está allí, como una tradición retardataria del progreso, no comprende que la noción de contingencia histórica es una de las más básicas del populismo. El populismo usa la contingencia histórica, que marca la clave de la política, y quiere intervenir en ella. En realidad, busca reducirla en cierto modo.

Resumamos: el espejismo de Zanatta está en confundir pueblo con nación. Al hacerlo, ha transferido al pueblo del populismo los elementos de la nación: realidad sustancial, ancestral, tradicional, legendaria, regresiva, antiliberal, antiindividual, de naturaleza social, a la que las gentes se vinculan en los momentos de crisis modernizadora para impedirla, bloquearla, obstaculizarla desde la invocación de la soberanía recuperada, amenazada por el proceso de modernización. Frente a esto, nosotros hemos dicho que el pueblo es una *comunidad construida mediante una operación hegemónica basada en el conflicto, que diferencia en el seno de una unidad nacional o estatal entre amigos/enemigos como salida a la anomia política y fundación de un nuevo orden*. Tenemos así una definición diferente. Como es natural, no pretendemos descubrir una esencia. Sencillamente vamos tras la pista de una serie de rasgos diferentes. No es un modelo ideal-tipo en el sentido de un concepto esencial. Es sencillamente una guía para abordar fenómenos más complejos.

El concepto de populismo de Zanatta no es un concepto ideal-tipo que nos permita hablar del populismo y su significado en el mundo contemporáneo. No capta elementos centrales de la oferta populista y rasgos de los populismos históricos. Pero no estoy oponiendo una definición a otra. Zanatta no repara en sus propias contradicciones e inseguridades internas. Tampoco hace ver con claridad sus últimos supuestos, los que explican sus limitaciones. Decir que se trata de una ideología antipolítica y afirmar que se busca una regeneración política guiada por el archipolítico concepto de soberanía, parece un poco contradictorio. Tampoco hay menos contradicción entre los puntos 4 y 5. El mundo ancestral suele tener una característica básica: es refractario a la idea de totalidad y ajeno por completo a la idea de soberanía, excepto cuando alcanza aquella forma nacional. Si Zanatta habla de este aspecto ancestral es porque su planteamiento viene determinado por una tesis más básica. Esta, que curiosamente no forma parte del conjunto de elementos descriptivos del populismo, es de naturaleza genealógica. Lo que hay en el origen del

populismo está más allá de sus fenómenos ideológicos. Y aquí es donde Zanatta ofrece su tesis más rotunda y equivocada.

3

UNA SUPUESTA GENEALOGÍA DEL POPULISMO

La tesis genealógica central del libro de Zanatta dice con bastante claridad que el populismo es la forma en que las tradiciones políticas católicas responden a la crisis de modernización. Lo que provoca esa melancolía regenerativa de la comunidad ancestral —afirma Zanatta— es su nostalgia profunda del cuerpo místico católico. Así que Zanatta acaricia la teología política: el populismo es la forma secular de la política católica frente a la modernidad. En este sentido, concreta la tesis de Canovan, que habla del populismo como la política propia de pobladores rurales, que ante la presión del capital financiero, busca realizar valores tradicionales. En ambos casos, la conclusión invoca una teoría de la secularización todavía activa y no consumada. Ante las crisis endémicas de la modernidad, las sociedades católicas (o rurales) activan elementos que proceden de la melancolía de un universo religioso y sagrado. Lo político-católico produciría restos que están más allá de la potencia destructiva de la secularización y se activan en cada crisis de modernización. Así, las sociedades católicas serían específicamente refractarias a una secularización normalizada. Esa modernidad normalizada sería la perfectamente secularizada sociedad liberal. Al ignorar la novedad del populismo, Zanatta no puede ver que es un acontecimiento interno de la modernidad y una respuesta a sus dilemas y problemas estructurales.

Pero no solo eso: también es un fenómeno que aparece en las sociedades liberales. El célebre estudioso y constitucionalista de la Yale University, Bruce Ackerman, diferencia entre épocas

frías y épocas calientes de la vida política. Las primeras son aquellas en las que el entramado institucional funciona bien y sin sobresaltos, mientras que en las segundas se adivina que ese mecanismo institucional anda alterado. Entonces se entra en épocas calientes en las que se activa lo que antes estaba latente. Ackerman cree que eso que se activa es la conciencia de pertenecer a *We the People*. Ese pueblo se activó con Abraham Lincoln, y lo hizo con Franklin D. Roosevelt, y lo ha hecho con Ronald Reagan, aunque esta vez no triunfó. Pero este *people* es el pueblo norteamericano, que desde luego no se ve como una comunidad arcaica, ancestral, sino sencillamente como una sociedad liberal capaz de coger el control de su propia evolución histórica. Esto nos lleva a una pregunta: ¿toda invocación al pueblo con exigencias de soberanía es propia de una comunidad? ¿No podría ejercer esas acciones también una sociedad liberal que se tornara comunidad al encarar problemas políticos calientes? ¿Solo las sociedades católicas tienen configuración populista? Cuando se activa la comunidad llamada *We the People* que es desde luego una sociedad liberal estadounidense, ¿se activa una *comunidad*? ¿En qué sentido ese *people* es una comunidad? ¿Y en qué sentido es la propia del populismo? Si aceptamos todo esto, ¿diríamos que las épocas de política caliente de Ackerman son épocas populistas? ¿Aunque se den en un país sin tradición católica como los Estados Unidos? ¿Es de índole populista la invocación a los Padres Fundadores americanos, necesaria cuando se incluye una nueva enmienda constitucional?

Tengo la impresión de que los criterios de Zanatta adolecen de un problema: si se aplican sus elementos, entonces los Estados Unidos se deben incluir como parte de la tradición populista. Pero entonces su tesis central de que estamos ante la forma política de los países católicos, colapsa por entero. Yo no quiero concluir que siempre que emerge la fórmula *We the People* estemos ante una construcción populista. Digo que Zanatta no puede defender que no lo sea en algunos casos y que en los ejemplos de Roosevelt y Reagan en concreto no lo sea de verdad.

Podríamos acudir a Hitler. Según la definición ofrecida, no hay forma de negar que Hitler fuera populista. Y sin embargo Alemania no era católica ni rural. Por tanto, no parece suficientemente acreditado que el populismo sea una cualidad de las sociedades católicas o rurales. En realidad, el problema reside en la visión complaciente que Zanatta tiene de la modernidad. Para ella sería un camino normativo claro y exitoso y solo los países católicos colapsarían. No es capaz de ver la modernidad como productora de tremendas crisis generales cuya salida es contingente y siempre incierta.

Pero la naturaleza ancestral que se supone en la raíz de la genealogía del populismo obliga a otros aspectos problemáticos. Dada esa dimensión histórica y ancestral de la supuesta comunidad popular, el núcleo ideal del populismo puede considerarse arraigado en el «inconsciente en la mentalidad de las masas» [Zanatta, 18]. Este hecho parece derivarse de la forma en que opera el legado histórico ancestral de un grupo humano sobre su presente. Lo puede hacer unas veces de forma reflexiva y otras de una forma que escapa al control consciente de los portadores de ese legado. Pero no todo lo que escapa al control consciente de un legado reposa en el «inconsciente».

Tenemos aquí un problema técnico muy importante. El inconsciente es un patrón del aparato psíquico de cada ser humano singular. No hay motivos para pensar que hay un inconsciente colectivo o un inconsciente de masas. Eso son teorías no evidentes. Los fenómenos en los que se basa la movilización populista, y que tienen que ver con la visualización de multitudes, son formas de identificación intensas con un líder, incluidas expresiones afectivas. Estos fenómenos no se explican desde el inconsciente de las masas, algo que quizá no existe. Se pueden explicar desde actuaciones conscientes. Si el populismo es una novedad, y se construye, debe saber operar sobre el consciente de las masas. Si es una tradición, debe activar hábitos, afectos, mimesis, repeticiones, que pueden reproducir patrones de actuaciones antiguos.

Por ejemplo: en los Estados Unidos se tienen que generar movimientos populares capaces de convencer que una enmienda constitucional expresa el sentir de la nación aunque la reforma la lleven a cabo los poderes constituidos. Para la construcción del populismo no necesitamos una teoría del inconsciente.

Aquí los problemas de la definición del populismo se derivan de un arsenal limitado de conceptos. Lo que permite la confluencia de masas no tiene por qué ser un inconsciente. Pueden ser sentimientos de todo tipo, afectos, identificaciones, expectativas, intereses, pasiones, hábitos. Todas ellas son formas muy conscientes y se pueden generar y forjar. No necesitan ser ancestrales. De ahí que la vida política pueda tener ese aspecto populista en realidades que no tienen ese legado histórico ancestral. ¿Cuál sería la comunidad histórica esencial que estaría unificada por el legado inconsciente de los ricos italianos de la Padana? Obviamente ninguna. Los fenómenos que Zanatta cree identificar también se producen en sociedades que no tienen esos rasgos. El inconsciente aquí nos lleva a entrar en la noche donde todos los gatos son pardos.

De esta supuesta dimensión inconsciente se sigue que todo populismo debe hacer uso de elementos simbólicos. Estos elementos serían los que afectan teóricamente a los procesos del inconsciente. Sin embargo, este criterio tampoco funciona bien. No solo las comunidades originarias tienen elementos simbólicos. También la Bolsa de Nueva York los tiene, por no hablar de todas las naciones del mundo e instituciones. No parece que los símbolos sean exclusivos de los populismos ni del inconsciente. Rara vez se cuidará un símbolo con más reverencia sacramental que la manera en que se pliega la bandera de Estados Unidos, momento que testimonia una grave concentración y un intenso afecto. No por eso podemos sugerir que un elemento simbólico de tal índole es constitutivo del populismo. Es constitutivo de toda institución seria. Así que todo esto sugiere que la maquina-

ria que produce la definición de populismo en el libro de Zanatta no funciona bien. En realidad no lo hace desde el principio.

Ahora debemos ir al otro elemento de la genealogía. Si el populismo es propio de las sociedades católicas es porque así resiste la modernización específicamente liberal y occidental. Así, aunque es necesaria una crisis para que el populismo se active, Zanatta asume que la crisis necesariamente tiene que ser la *propia de la modernización acelerada*. Ella activa los elementos arcaicos y ancestrales que perduran en el inconsciente colectivo de las masas. Este planteamiento se bloquea internamente. Populismo sería la reacción arcaizante de sociedades con un legado inconsciente sagrado ante las amenazas de una mutación moderna. Pero una sociedad arcaica nunca puede padecer una gran crisis moderna. Así que a la postre lo que se sugiere es que el populismo es un obstáculo a la modernización, un muro de resistencia de sociedades arcaicas que se obstinan en su arcaísmo frente a la buena nueva de la modernidad. No se contempla la posibilidad de que estemos ante otro tipo de crisis. Por ejemplo, la crisis puede derivarse de los problemas generados por el propio éxito de la modernidad, por una modernidad extrema y acelerada, por la transformación social de calado que implica, por la destrucción totalitaria de las tradiciones ancladas en el *mundo de la vida*, de los sistemas políticos tradicionales o algo semejante. Desde Hannah Arendt a Schumpeter podríamos obtener certezas de que la crisis no es la lucha de la modernidad frente al atraso arcaico, sino la manera inevitable en que la propia modernidad triunfa.

Lo que se quiere decir con esta tesis de Zanatta es que el populismo es la batalla entre el progreso liberal y la reacción católica, la resistencia de las sociedades atrasadas ante los sistemas civilizadores modernos. En el presente tendríamos un caso de esta larga batalla. Sería la que enfrenta los retrasados países del sur de Europa con los eficaces y liberales nórdicos, (aunque también se dé en sociedades no católicas, sino ortodoxas orientales como la griega). O la que desde hace tiempo enfrenta a los países de

América del Sur con los Estados Unidos de América del Norte. Hoy sería la resistencia de las sociedades arcaicas frente al fenómeno de la globalización y sus actores fundamentales, como esa gobernanza liberal supranacional. La globalización que ha seguido a la apertura de China a los mercados mundiales, o la crisis emigratoria fruto de las desigualdades sociales en el reparto de bienes como riqueza, seguridad y paz, se legitiman con el mito del progreso o de la modernización. Sus resistencias populistas serían ancestrales, arcaicas, simbólicas, inconscientes, melancólicas. Pero hace mucho que las cosas no son blancas o negras. Sabemos que el progreso siempre es regreso desde otro punto de vista. Invoco aquí las tensiones entre progreso técnico y desarme moral que la propia modernidad implica.

No hace falta negar que la globalización sea un fenómeno propio de la modernidad. El asunto es que este concepto resulta poco operativo a este nivel, toda vez que desde Max Weber resulta evidente que las producciones modernas por excelencia, Estado y Capitalismo, ya han roto sus destinos convergentes. Pero es que la crisis de la formación populista no siempre tiene esta magnitud filosófico-histórica. La crisis puede proceder de una crisis política local (como la de Perón en Argentina), del colonialismo (como la de Castro en Cuba), de la corrupción generalizada de los representantes políticos y del sistema de partidos imperante (como la que dio lugar a Chaves en Venezuela o la que llevó a Berlusconi al poder en Italia) o de una grave situación económica como la que administra Syriza en Grecia. No es necesario ser megalómano y ver en el populismo siempre un combate histórico por las grandes palabras de la modernidad. Pero, como veremos, *en ningún caso el populismo es la lucha entre la modernidad y su resto arcaico. Es una respuesta a las propias dimensiones problemáticas que la modernidad encierra y a la crisis social inevitable que genera bajo su forma presente de globalización neoliberal*. Por eso, el populismo no enlaza, para construir su teoría, con esos pretendidos estratos arcaicos, sino con la teoría social moderna.

4

UNA TEORÍA SOCIAL Y TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

Una vez que hemos expuesto lo que da de sí el concepto de populismo tal y como lo ven los historiadores del fenómeno, podemos abordar los problemas tal y como los exponen los teóricos del populismo, esos científicos sociales que están cerca de los gobernantes populistas. Ninguno tan influyente como Ernesto Laclau. Se decía de él que viajaba en el avión presidencial con Hugo Chaves y que era el consejero áulico de Cristina Kirchner. Antiguo peronista, que tuvo que huir cuando la Junta militar argentina se hizo con el poder, se instaló en Gran Bretaña donde se unió teóricamente a Chantal Mouffe, una estudiosa de Carl Schmitt. Juntos entraron en el circuito de la famosa editorial Verso de Londres, que ha surtido el mercado de la izquierda intelectual mundial. Pronto su proyecto deseaba ofrecer una estrategia al socialismo que no quería asumir la teoría del Partido Comunista. En realidad, ninguno de los dos fueron nunca comunistas. El peronismo no jugó jamás con el comunismo, sino con el sindicalismo. Desde el peronismo argentino son bien conocidos los aspectos cercanos a Carl Schmitt. Jorge Eugenio Dotti hizo un libro monumental sobre esta influencia.

Así que al unirse a una schmittiana como Chantal Mouffe, Laclau se mantenía fiel en cierto modo a la genealogía peronista de su pensamiento. De ahí que se aprestara a aceptar y a intensificar la crisis del comunismo y del marxismo y ofreciera una alternativa al pensamiento político que, impulsado por otros críticos radicales como Deleuze o Foucault, ya no deseaba pensar la sociedad actual en términos de marxismo. De este modo, Laclau ha

logrado ofrecer una alternativa al marxismo capaz de reconciliarse con los más modernos esquemas de pensamiento teórico. Su dispositivo intelectual, como ya dije, es complejo, pero descriptible. Si el populismo es una construcción tecnificada de pueblo, la teoría del populismo es una construcción tecnificada de teoría. Ese virtuosismo ha hecho de Laclau el autor más citado de los que escriben en español (aunque en realidad no escribe en español). Es digno de preguntarse cómo es que Zanatta no ha citado ni una sola vez el más famoso libro de Ernesto Laclau, *La razón populista*. No estamos ante un texto menor. Es un libro que ha hecho historia en la bibliografía mundial.

Para entender el populismo debemos tener esta pequeña historia muy presente. Nadie habría hablado de populismo para referirse al nazismo o al fascismo italiano. El populismo, cuya formación peronista es arquetípica, encontró una salida a las sociedades que no deseaban caer en o repetir esos fenómenos. En este sentido, hay que recordar que el APRA, uno de los líderes populistas de América Latina, disputó y ganó la hegemonía al socialismo y al comunismo peruano. Por lo demás no es un azar que el peronismo emerja en octubre de 1945. La crítica del populismo latinoamericano al Komintern siempre fue radical: los partidos comunistas sudamericanos fueron sucursales que impidieron que estos partidos fueran populistas. No se entiende nada del populismo cuando, por ejemplo, se juzga el desencuentro entre Podemos e Izquierda Unida como táctico. Es parte de la vieja y obstinada lucha del populismo contra el comunismo, a quien acusa desde antiguo de estar cómodamente instalado en una oposición que jamás alcanzará el poder, pero siempre al servicio de poderes extranjeros.

Pero ahora debemos dejar este asunto de lado. Lo decisivo es que nos permite mostrar su génesis en los mismos fenómenos sociales que los totalitarismos mundiales, a saber, en los problemas políticos que genera el tránsito de las sociedades elitistas a la sociedad de masas. El populismo quiere construir una comunidad,

pero solo tiene masas. Su componente antielitista es originario, principal. Las masas son un fenómeno específicamente moderno que concierne a poblaciones que ya han roto con todo lo ancestral, lo melancólico, lo nostálgico. La comunidad popular no es la raíz, sino el término *al que se dirige* el populismo. Para llegar a ella, hace falta una política de masas. Si reparamos en el aspecto dinámico del populismo y en su función de novedad, y lo entendemos como una respuesta a los problemas internos de la modernidad, no tendremos reparo en reconocer que el populismo acepta el reto de trabajar en la sociedad de masas. No tiene nostalgias en este punto. Considera que la sociedad de masas es la formación moderna insuperable. Asume que es un dato inevitable. Aquí el populismo no es nostálgico ni melancólico. Es más: considera que esa sociedad de masas tiene un destino democrático que no se puede trascender. El horizonte de la construcción populista es también democrático, y esta es para él la forma de elaborar la voluntad política en la sociedad de masas. El populismo no tiene un horizonte totalitario. Vino a reaccionar y a sustituir a los fenómenos del totalitarismo, derrotados en 1945, a los que considera como una opción ya no disponible. Puede forzar la forma democrática al límite, y eso es lo que hará la formación populista, pero no puede suplantarla. Esto significa que el populismo trata de transformar la sociedad de masas en comunidad políticamente operativa. Su problema es cómo hacerlo.

Cuando hablamos de sociedad de masas como horizonte insuperable del populismo, puede parecer que decimos algo trivial, pero en realidad no es así. Lo que de verdad decimos es que el populismo asume el final de la teoría marxista de la sociedad. Como sabemos, esta teoría suponía que el lugar de los seres humanos en el proceso de producción marca su lugar social objetivo y *debe organizar* su lugar político. Para el marxismo, o uno se apropia de la plusvalía o la produce. Esta división económica genera una división social en clases. Por un lado, los propietarios y sus clientelas, que se benefician del reparto de la plusvalía extraída (clientelas ideológicas defensoras del capitalismo desde el Es-

tado, el ejército, la escuela, la iglesia, o meramente represoras como la policía). Por otro lado, los proletarios. Esa era la visión del marxismo. Dado que los que se apropian de plusvalía lo hacen de forma cada vez más intensa y los que la producen son cada vez más la mayoría, la división de clases es insuperable y cada vez más radical. Con ello, la lucha política vendría determinada tarde o temprano por la división social. Conforme avanzase el proceso productivo, aumentarían las probabilidades de triunfo de la clase proletaria. El proceso no tenía prisas.

Pues bien, el populismo rechaza esta ontología social de clases. No existen clases sociales. Lo social es una infinidad dotada de un exceso indomable. Se trata de un infinito juego de diferencias, productivo, creador, que no se deja capturar en la ontología de las clases, en grupos cerrados. La sociedad es eso, un azogue continuo proliferando en sus diferencias. Desde esa teoría social no surge *per se* una política. Al contrario, la política es el esfuerzo que trasciende la sociedad y que pretende manejar de algún modo esa continua producción de diferencias *específicamente moderna*. Sobre el cuerpo indomable de una sociedad entregada a su dispersión, la política tiende a generar algo que parezca común.

Buena parte de los problemas de las definiciones del populismo procede de su esencialismo, como hemos visto. Pero el populismo no es esencialista. Lo era el marxismo. El populismo se debe considerar como un fenómeno plural, complejo, cambiante, tendencial, gradual, que tiene en cuenta la multiplicidad social, con su producción permanente de diferencias. El populismo, en términos filosóficos, es posmetafísico. La masa de la que parte el populismo no se divide en clases. Todas sus diferencias deben ser tenidas en cuenta. Y deben administrarse mediante la democracia. Pero de esta administración debe surgir algo común, si ha de haber política.

Si la sociedad es producción de heterogeneidad, la construcción populista debe ser capaz de generar homogeneidad. Aquí hay variaciones populistas. Según se entienda el fundamento de

la homogeneidad, así se calificará la democracia y así se caracterizará el populismo. Por ello, se ha hablado de democracia orgánica (el franquismo fue en cierto modo un populismo), peronista, bolivariana, indígena, padana, catalana, etcétera. Calificar la democracia desde una comunidad homogénea sería imperioso para el populismo. Ese calificativo sería sinónimo de *verdadera* democracia, en la medida en que identificaría la comunidad básica a la que se quiere llegar. Pero lo decisivo, lo verdaderamente populista, consiste en que esa comunidad no existe. Hay que crearla.

En efecto, la categoría «comunidad» es muy rústica y antigua, y nadie pueda creer en ella de forma genuina. Al menos el populismo no lo hace. Como ya he dicho, no es esencialista. Si el populismo fuese la manera de hacer política invocando la comunidad, entonces sería una impostura, porque en el mundo actual tal cosa ya no existe así, sin más. Como es natural, hay mucho de impostura en la democracia padana, catalana o de los pueblos originarios, pero creo que exageramos cuando concentramos todas las imposturas en una macroimpostura que llamaríamos populismo. Esto sería poco adecuado para obtener una definición de populismo. En efecto, sería una impostura si se afirmase que existe ya la comunidad padana, catalana, originaria o peronista. Lo que se afirma es que está en proceso de construcción. El populismo no ha podido evadir al menos un elemento de las ofertas totalitarias previas: es un proceso en movimiento.

Todo depende de que consideremos que la comunidad populista está en formación. Es un proyecto, no una base social. En la realidad social solo hay diferencias. ¿Cómo se pasa de las diferencias sociales a una homogeneidad proyectiva, de futuro, al pueblo? Mediante un juego de representaciones, de intervenciones culturales, de retóricas, de actos performativos. Si definimos el populismo como una construcción, esta tiene un material muy concreto: lenguaje. Por eso es afín a la democracia. Necesita libertad de expresión. Y reclama acceso al campo de lo público. Así, se ha insistido bastante en la forma en que se produce el dis-

curso populista y en su utilización de los medios de comunicación de masas con finalidades espectaculares, teatrales, grotescas en su expresividad y en su impudor, para manifestar de forma insólita afectos y sentimientos, valores e identificaciones. En cierto modo el populismo se define como un énfasis. La novedad del populismo se concreta en que tiene que ser exitoso a la hora de usar algo tan moderno como los nuevos medios y formatos comunicativos. El populismo es ante todo una construcción lingüística y asume esta racionalidad propia. En realidad, el populismo dispone de una política comunicativa ultramoderna dirigida al afecto, al sentimiento, a la teatralidad y a la espectacularidad, lo que podemos llamar producción de homogeneidad, de algo común. Sabe algo: que el lenguaje tiene una gran capacidad de producir efectos sociales, sentimientos, imitaciones. Por eso Laclau ha podido decir que «lo que importa es la determinación de las *secuencias discursivas* a través de las cuales un movimiento o una fuerza social llevan a cabo su acción política global». Esta secuencia discursiva en las prácticas comunicativas, esta retórica, es la clave del populismo.

Este hecho ha sido analizado con limitaciones. Por ejemplo, se ha dicho que el populismo promueve formas comunicativas que no privilegian la argumentación racional y analítica, la aproximación técnica o científica a los problemas, la deliberación de iguales y la distancia crítica. Pero no lo hace así porque quiera producir analfabetismo político. Lo hace así porque ya todos los actores suponen ese analfabetismo político como modo de ser de las masas. Lo hace así porque lo hacen todos. Si tuviéramos que exponerlo en términos conocidos de Ortega y Gasset, diríamos que el populismo se ríe de la rebelión de las masas. Siempre hay alguien que embrida las masas. Ortega se limitó a decir de forma resentida que él no lo había logrado.

El populismo es competitivo en el campo de la comunicación política, pero él no ha creado la regla de un juego superficial y poco argumentativo. Como todos los demás actores, activará sus

símbolos de pertenencia de una forma adecuada a los nuevos formatos de comunicación y a los nuevos receptores. Esto significa que el populismo debe albergar una gran capacidad evolutiva en sus prácticas comunicativas. Desde el punto de vista de la calidad de los mensajes, el populismo no es especialmente superficial. Todos los actores lo son según el nivel del sistema y a él se adaptan. Por eso no tiende a activar el inconsciente de las masas ni a sacar a la luz sus valoraciones, arquetipos, modelos, deseos inconscientes. Quiere producir evidencias compartidas y las formas comunicativas adecuadas a ellas. Lo propio del populismo no es el medio, la forma comunicativa espectacular: es la conciencia de que esa es *toda* la batalla y de que tiene que darse la más precisa convergencia de formas y contenidos comunicativos. La diferencia entre el populismo y los demás partidos es que, por detrás de la simplificación del mensaje, hay una teoría muy elaborada sobre la necesidad del lenguaje simplificado. Para Laclau la simplificación y la imprecisión son las condiciones mismas de la política.

Los autores que pretenden describir el populismo se ven autorizados a decir que es una ideología contraria a la idea ilustrada de modernidad, a su idea de sujeto racional y su mirada ampliada sobre el mundo. Buscaría un ciudadano simple y poco reflexivo. Eso es absurdo. El populismo busca lo que todos los demás, y todos juntos se han despedido de esta ciudadanía clásica de la que solo quieren sus votos. La diferencia central es que —como dijimos— el populismo no quiere un trozo del pastel de la nación, ni un sector del electorado, ni una mayoría en un turno de partidos. Precisamente eso, lo que quiere, es lo que confiere a su discurso una diferencia sustancial. El populismo quiere una construcción hegemónica para dotar de operatividad la noción de soberanía. Quiere construir la mayoría permanente del pueblo. Por eso no le tiene miedo a la democracia. Si forja una construcción hegemónica, siempre ganará. Y para lograrla, tiene necesidad de una retórica. En un momento álgido de su virtuosismo teórico pronuncia esta sentencia oracular: «La construcción polí-

tica del pueblo es esencialmente catacrética» [Laclau 2005, 96]. ¿Qué quiere decir esto? Pasemos a verlo.

5

SUPERAR LA RETÓRICA LIBERAL

Hemos dicho que el problema del populismo es cómo lograr producir mediante la comunicación pública esa construcción hegemónica del pueblo a partir de una sociedad que no es sino una continua proliferación de diferencias. Aquí debemos reconocer que el populismo acepta una teoría social liberal. La manera en que la sociedad expresa su producción de diferencias es mediante la irrupción de demandas. La noción liberal de demanda es la básica del populismo. Como recuerda Antonio Rivera, la demanda es la unidad mínima del análisis social del populismo. El problema es que esas demandas son potencialmente infinitas, diferentes. El marxismo tenía clara su respuesta. Todas las demandas del proletariado se reducen a un denominador común propio de la clase proletaria: expropiar a los que se quedan con la plusvalía social. Todas esas demandas no eran sino una refracción de una única demanda: la propiedad general de los medios de producción. Quien tuviera esa demanda tenía el equivalente que unía todas las demás. Pero para el populismo no hay clase proletaria ni plusvalía, por lo que no podemos encontrar una demanda que las incluya a todas. Y sin esa equivalencia no hay hegemonía, ni posibilidad de alcanzar el poder.

Podemos decir que el populismo es el heredero del marxismo porque asume este esquema. Es preciso encontrar una demanda que encierre en su seno todas las demás. Sin embargo, su teoría social reconoce que tal cosa no existe. Dotado de sagacidad teórica, el populismo hace de la necesidad virtud. Acepta que no hay una demanda que sea el equivalente de todas las demás. Pero

no puede prescindir de producir equivalencias, porque de otro modo no tendremos sino demandas aisladas y sueltas, nada común capaz de unir a la gente. Pero como no hay un equivalente ontológico que sea una demanda fundamental, por ejemplo, hacerse con la plusvalía que caracteriza al proletariado el populismo deja vacío el lugar social de esta demanda fundamental. Hace de ese vacío el supuesto de la política postmarxista.

En realidad, al hacerlo, el populismo imita al capitalismo financiero y se mueve dentro de esquemas liberales. Pongamos un ejemplo. En la teoría liberal, toda posible demanda puede atenderse no porque luchemos directamente por ella. Basta con que luchemos por la obtención de dinero como equivalente de todas las demandas. El dinero es un símbolo social. Pero está sostenido solo por su circulación. Nunca se hace efectivo en su significado material. Si el billete dice que el Banco Europeo cambiará oro en la cantidad en que expresa el billete, la clave de la circulación, decisiva para que aceptemos su capacidad de equivalencia universal y de compra, reside en que no lo cambiemos por su referente real. El dinero funciona mejor cuando es meramente un equivalente vacío. Su relación con el oro de la reserva del Banco Central es constitutivamente la de no ser cambiado. Podemos decir que el dinero es una catacresis del oro. Ahora explicamos esta figura retórica. Es aquella que menciona una realidad, para la que no tenemos jamás una expresión literal, mediante una metáfora. Para la pata de la silla no tenemos expresión literal. Es una pata. La metáfora ha agotado el sentido literal. El dinero es la única metáfora de ese oro, pero una que no puede nunca volverse literal. Es además una metáfora vacía, porque con ella tenemos el equivalente de todas las demandas.

El populismo acepta algo así, pero donde el liberalismo pone dinero, él pone pueblo. Veamos cómo. Hay infinitas demandas sociales. Pero se trata de crear un circulante que ofrezca la clave equivalencial de que, de atender a esta, se pueden atender todas. La clave de este valor equivalencial reside en que circule, y ello

significa que nunca se concrete su valor oro. Así, se trata de crear en la esfera política algo que funcione igual que el dinero en la sociedad liberal. Si se quiere mostrar el carácter moderno del populismo, este se obtiene cuando se descubre que quiere perseguir la lógica de la política como esfera propia de acción social. Esa lógica trata de generar un equivalente que ponga muchas demandas en posición de ser atendidas meramente atendiendo una de ellas.

Esto significa que *no hay una traducción natural* de las demandas sociales a la esfera política. Puesto que ya no hay clases y lo común de la representación republicana clásica se ha roto en demandas liberales, lo común se debe crear, como se crea el dinero, simbólicamente. Pero como no hay realidad social común, no hay demanda común objetiva. El referente de esto común debe permanecer vacío, como ese oro que suponemos que está en algún sitio, en las cámaras blindadas de los bancos o, como en el *Fausto* de Goethe, en las minas hundidas en el abismo de la tierra. Al pasar desde la sociedad a la política no hay necesidad alguna, sino una libertad en sentido fuerte y muy moderno: *verum est factum*. La verdad política es la producción de equivalencias que hace que demandas heterogéneas y dispersas formen un colectivo con una demanda homogénea, equivalencial, en la medida en que resuma todas las demás.

Aquí nada está cantado de antemano. Un trabajador no está determinado a votar con los proletarios ni un funcionario a votar con sus patronos oficiales. Todo se jugará en el registro retórico y sentimental en que se juegue la construcción hegemónica. Los sentimientos tienen la cualidad de despertarse incluso en sujetos cuyos intereses son de otra naturaleza. ¿No tenemos casos en los que algunos aparatos psíquicos desprecian los cálculos racionales por determinados afectos? Lo mismo puede suceder en la formación populista. Nada aquí está determinado por intereses racionales, por cálculos de medios y fines. El lugar que se tiene en la producción social no determina el papel que se cumple

en la acción política. La política recompone los grupos sociales. Hace que se unifique gente que tiene una demanda *a* con otros que tienen una demanda *b*, pero se unen respecto del equivalente Z porque —aunque no saben muy bien cuál es la referencia real de Z— los dos entienden que Z implica tanto *a* como *b*, como *c*, como *d*.

6

INSTITUCIÓN, NACIÓN, PUEBLO

El populismo no es nacionalismo. Esto también lo dejó claro Laclau al sugerir que, cuando el imaginario de nación funciona, las diferentes demandas sociales responderán a la articulación interna de las instituciones de la nación. La nación sería un espacio en el que ninguna diferencia social, ninguna demanda rompería la unidad; sería la realidad homogénea que el populismo aspira a romper para que emerja una *heterogeneidad social*. Lo que aquí se dice de forma implícita es que la nación es una formación de instituciones diferenciadas, que aspiran a responder a demandas particularizadas, singularizadas, parcializadas, identificadas. Aunque no tenga todas sus instituciones ya creadas, la nación es una máquina institucional. Según surjan demandas nuevas, se crearán instituciones para atenderlas en su especificidad. De ahí que la nación sea el motor para ultimar la formación institucional. Ahora bien, cuando tenemos una sociedad nacional bien construida institucionalmente es muy difícil que se produzca la crisis orgánica de la que debe partir el populismo. En realidad, lo que dice el populismo es que esa realidad nacional es un fantasma. No existe la nación como espacio homogéneo. En su corazón habita lo heterogéneo y el disenso, lo que obliga a renunciar al sueño del consenso racional. La opacidad del proceso de representación implica su imposibilidad de orientarse al consenso. Esta es la diferencia fundamental del populismo respecto a Habermas, Rawls y las teorías democráticas liberales de pluralismo de intereses. Como veremos, esto requiere una crítica de aquello que muestra la realidad y los límites de la construcción nacional

y los órganos de representación, la maquinaria de las instituciones.

Debemos repetirlo porque este punto es esencial al argumento populista. El propio Laclau ha dicho de forma muy clara en su tratado *La razón populista* que «cuando tenemos una sociedad altamente institucionalizada, la lógica equivalencial tiene menos terreno para operar y, como resultado, la retórica populista se convierte en mercancía carente de toda profundidad hegemónica» [238]. En este caso, el populismo parecería una mera demagogia trivial, dice Laclau. Tenemos aquí de nuevo la metafórica liberal del populismo: la retórica es un circulante social, como el dinero. Funciona produciendo equivalencias entre demandas sociales. Pues bien, una sociedad con instituciones bien ordenadas y diferenciadas impediría la emergencia hegemónica populista, porque lograría que las demandas se atendieran de una en una. Esa sociedad asumiría la especialización institucional, y no daría lugar a que las demandas insatisfechas se simplificaran en una demanda general o equivalente.

Si hay una demanda en educación, en una sociedad altamente institucionalizada se activa la respuesta de la institución educativa; si hay una demanda en sanidad, se activa la institución correspondiente. Y así todas las demás. Pero ahora veamos la clave de todo el proceso, la transformación de la demanda en reclamo. Esto puede pasar por dos causas. Primero, porque haya demandas de educación, de sanidad, de seguridad, de justicia, de paz, de autoestima, de orgullo, de Ilustración, de ocio, de cultura y no existan instituciones especializadas porque estemos ante una sociedad poco diferenciada institucionalmente, arcaica. Pero también porque —a pesar de existir— las instituciones no respondan a las demandas populares debido a cualquier desfase (exceso de expectativas, escasos recursos, pérdida del ritmo histórico de crecimiento, cierre oligárquico y manejo extractivo, escasez de experiencia, carencia de estilo institucional). Entonces, sobre todo cuando se dan varias de esas causas, se acumulan las de-

mandas insatisfechas. Ya no pueden responderse de modo diferencial y se alza un abismo que separa el sistema institucional y la población. Si esto coincide con una crisis económica de las endémicas del capitalismo, se produce lo que se llama crisis orgánica. Entonces se unen demandas insatisfechas entre sí y constituyen reclamos. La diferencia es que la demanda se supone que va a ser atendida, mientras que el reclamo ya supone una disposición activa a obtener algo, una exigencia. Laclau dice que la demanda es una realidad *democrática*. El reclamo es una exigencia *popular*. Esto significa que al generar la disposición activa a obtenerla, con el reclamo comienza la formación de pueblo. Los reclamos suponen unificación de demandas. Ya hay algo común: insatisfacción múltiple y plural. Es lógico que se busque un valor que, como el dinero, atienda todas las demandas políticas unificadas en los reclamos. Ese valor que compone las equivalencias de todas las demandas y las hace depender de un elemento, si se halla, adquiere profundidad simbólica. Implica un sistema estable de significado.

Podemos profundizar un poco en este planteamiento. Laclau desarrolló este argumento al decir que «el institucionalismo hace coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad» [2005, 107]. Esta frase es muy abstracta y recuerda la de Wittgenstein según la cual los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Lo que quiere decir la frase de Laclau es que cuando una sociedad tiene una estructura institucional muy fuerte, por ser una realidad nacional muy sólida, entonces las demandas que emergen y llegan a la voz pública están marcadas por los límites de aquello que se puede atender desde el conjunto de las instituciones. Eso implica que toda la comunidad se siente bien reflejada y atendida en su entramado institucional. No pide lo que no puede ser atendido y todos los miembros del grupo pueden pedir sin dejar de ser atendidos. Esta sociedad tiene algo así como una armonía preestablecida entre la oferta institucional y las demandas sociales. Sería una sociedad en la que ninguno se sentiría excluido, en la que nadie tendría demandas que no pudieran elevarse a las instituciones. Se trataría del sueño ideal de

una sociedad integrada. Es el ideal de una sociedad nacional. Todos sus nacionales de algún modo u otro se sienten parte del entramado institucional, que mantiene en pleno vigor la delegación representativa. Aquí no funciona la lógica de la exclusión. El referente histórico de esta sociedad de máxima integración, hasta ahora, ha sido el Estado de Bienestar.

En estas condiciones, como reconoce Laclau, las posibilidades de la irrupción de un planteamiento populista son muy escasas. A no ser que hablemos del supuesto primero, de sociedades poco articuladas, es muy difícil que irrumpa la crisis orgánica, la condición de posibilidad del populismo. De forma muy gráfica, la doctrina populista dice que es preciso pasar de una etapa social en la que existe una falta de convencimiento, a otra en la que existe un convencimiento. Esto es: el populismo no pasa de un convencimiento a otro. Expresado en el lenguaje de las instituciones diremos que se requiere una crisis institucional (o una carencia institucional) orgánica en la que muchas demandas sociales queden a la vez sin su correspondiente institución que las atienda. Cuando estas instituciones han dejado de convencer a la gente, cuando la cohesión nacional se ha perdido o dañado, cuando solo existe bajo la forma elitista u oligárquica, entonces es cuando se crea la posibilidad de que la técnica discursiva del populismo pueda generar un nuevo convencimiento. Pero ese convencimiento no trata de restablecer la confianza en las instituciones que han dejado de convencer al público. Se trata de otra cosa.

Una vez identificada la crisis orgánica, es preciso imaginar que la ruptura entre demandas e instituciones supere una fase crítica. No basta con los reclamos, sino con una concentración fuerte de reclamos. Podemos llamar a esta fase de anomia radical, una situación en la que se ponen en cuestión todos los órdenes institucionales y su mismo fundamento. No tenemos aquí aquello que Carl Schmitt llamaba *estado de excepción*. No estamos todavía en un momento político. Permanecemos en un momento social e

institucional. La situación es más bien la que Gramsci llamaba crisis orgánica. Ahora *toda* la estructura de los órdenes institucionales concretos en los que se basa el funcionamiento social entra en crisis. La insatisfacción, el reclamo, las equivalencias insatisfechas atraviesan grupos sociales nuevos y diversos. Así que Laclau dice que «cuando la gente se enfrenta a una situación de anomia radical, la necesidad de alguna clase de orden se vuelve más importante que el orden óntico que permite superarla» [116]. Una vez más, virtuosismo abstracto que debemos descifrar.

Tenemos aquí una expresión interesante que permite vincular el populismo al pensamiento radical contemporáneo. Cuando el punto de desenganche institucional de la gente es radical, ya no se trata de reconstruir una institución u otra, sino de crear un nuevo orden completo. Con Jacques Rancière, un pensador que procede del PCF de los tiempos de Louis Althusser, podemos llamar a esta situación la propia de la política, y no de lo que él llama *policía*. Esto es: no se trata de mejorar una institución u otra, de mejorar sus burócratas o sus oficiales, sus prácticas o sus índices de eficacia. Esto sería *policía*. Se trata de dar paso a la política: a la movilización de todos aquellos que se sienten excluidos de las instituciones, los portadores de las equivalencias desatendidas, para dar paso a un nuevo orden institucional integral. Chantal Mouffe, la compañera intelectual de Laclau, hablaba en términos parecidos de *lo político*, frente a *la política*, que es meramente un juego institucional. De forma sorprendente, esta pareja de pensadores que renovó la política se expresó en términos de Heidegger. De la misma manera que este pensador distinguió entre el Ser y los entes, entre lo ontológico y lo óntico, Mouffe habló del nivel ontológico de lo político frente al nivel óntico de la política. Así tenemos que el populismo se mueve al nivel ontológico. Esto significa que aspira no a intervenir en los órdenes institucionales concretos, sino a construir un nuevo fundamento del orden. En eso se ve la producción política equivalente al dinero: la clave de la producción de *todos* los demás órdenes.

El camino hacia la crisis orgánica, la falta de convencimiento, la destrucción de las diversas instituciones y los reclamos, puede iniciarse en muchos sitios y está abierto a la más diversa contingencia histórica. Como sabemos, la crisis fundacional del peronismo fue la propia de una dictadura militar que había mostrado simpatías con las potencias totalitarias por motivos de política internacional y por razones económicas. Estaban en juego el odio al yanqui y el asunto de Las Malvinas. En la crisis de la construcción del PRI mexicano, cuando Cárdenas subió al poder, se trató de una crisis interna relacionada con los sindicatos y sus relaciones con el partido de Calles. En la crisis cubana de Batista, la crisis partió de la corrupción masiva de una clase política mafiosa. En la Venezuela de los gobernantes socialdemócratas, la crisis fue igualmente consecuencia de una elite traidora que había traicionado su ideario. La emergencia de Berlusconi fue consecuencia de la destrucción del sistema político entero que ya no podía funcionar con una mínima dignidad tras el asesinato de Aldo Moro, y que en la propia corrupción del socialista Bettino Craxi mostró su falta de tiempo.

Pero en cierto modo, cuanto más se avanza en el mundo contemporáneo, más de naturaleza económica tiene que ser la crisis. Lo letal es que la crisis económica golpee agravada por una clase política corrupta o, lo que es lo mismo, que se promueva no un capitalismo productivo sino un capitalismo político, prebendal, especulativo, que utilice las instituciones como botín de elites oligárquicas en estrecha alianza con los ventajistas económicos aliados. Este ha sido en parte el caso de España, sobre el que diré una palabra al final. Ahora podemos invocar la dimensión anticapitalista del populismo. Este sabe que el capitalismo avanzado implica una teoría institucional. En su voluntad de calcular costes y beneficios, el capitalismo produce especialización institucional y pone límites a la oferta institucional según la riqueza del sistema productivo. En cierto modo, impone el modelo de una gran empresa basada en la división del trabajo. El capitalismo, aunque sea a nivel contable, promueve la división de empresas

que, traducidas al orden social, implican una división de poderes. Eso genera una proliferación de espacios políticos. La crisis del capitalismo clásico, la articulación sobre grandes empresas financieras, la construcción de grandes corporaciones casi en monopolios, es fácil que desarticule series completas de instituciones, reduciendo drásticamente la capacidad de atender demandas sociales y haciendo visible una minoría oligárquica. Es el propio desmontaje de toda la cadena institucional, la sospecha de la alianza entre economía de ventaja y representación política, la que lleva a la nueva articulación del espacio político con la conciencia de que se debe buscar una solución que resuelva *todas* las demandas a la vez desde una nueva formación. Eso significa el regreso a lo político.

7

METÁFORAS DE LA TOTALIDAD

He subrayado varias veces la palabra *todos, todas* y parecidas. Ahora conviene que reparemos en ello. La categoría de totalidad es otra de las herencias del marxismo que recoge el populismo. Pero la categoría de totalidad del marxismo dependía de su teoría social. Sobre el pivote de la plusvalía se organizaba el todo social. Retirarlo implicaba transformar la totalidad social. El populismo no puede usar este elemento. No hay una determinación en última instancia. No hay una palanca que mueva el todo social. Solo tenemos demandas y reclamos. El todo se tiene que componer a partir de ellas. Pero dijimos que lo social es producción de diferencia continua. Así que el todo, desde esta teoría, es imposible. Pero si no se produce totalidad, no se abre paso el reclamo de fundar todas las instituciones de nuevo. La totalidad es necesaria pero imposible.

Una vez más, el populismo hace de la necesidad virtud. Si fuera una teoría que se basara en argumentos conceptuales, aquí chocaría con un muro. Pero el populismo evade ese muro porque añade: «la representación es más amplia que la comprensión conceptual» [Laclau 2015, 95]. Esto significa que no se dispone a elaborar teoría con conceptos, sino con metáforas. Sobre esta construcción metafórica va a elaborar su teoría de la representación política. El punto de partida es este: cada uno tiene demandas que el sistema político-institucional no atiende. Pero en esta dispersión de demandas individuales no se forja una fuerza política representativa y sólida. Para ello, esas diferentes demandas deben ser llevadas a una sola en la que mucha gente converja. Es-

ta convergencia es meramente metafórica. No se trata de que esa demanda unitaria sea la clave para resolver todas las demás, sino que represente metafóricamente a todas las demás. Por eso habla Laclau de formar una demanda unitaria como «interacción de las propias diferencias» en las demandas. Esa interacción es metafórica. ¿Cómo se concreta esta operación? Ahora vamos a describirlo.

Cuando se dan muchas demandas equivalenciales sin atender, cuando muchas instituciones han perdido conexión con la población, cuando se arruina el imaginario nacional, surgen los reclamos. Con ello, el potencial de inclusión nacional se rompe, bien sea porque entra en crisis bien porque su forma elitista se desprestigia. Las poblaciones que se ven desasistidas simplemente no están convencidas de esas instituciones. Pero no tienen un nuevo convencimiento. ¿Cuál es el punto de partida de este nuevo convencimiento? Esta es la pregunta de la totalidad desde otro lado. Lo primero es que comprendan que no solo no están atendidas por las instituciones, consideradas de una en una. *No están atendidas por el aparato institucional*. Esto significa que este, en su *totalidad*, no está diseñado para la totalidad de la población o de la nación. En realidad, lo primero que tiene que producir el populismo es el convencimiento de que el entramado institucional no atiende a una parte importante de la población porque está diseñado en beneficio de los que administran estas instituciones. No es una representación adecuada de la nación. Esta es la clave, el primer paso hacia el nuevo convencimiento. Se tiene que dividir la sociedad nacional en campos con imposibilidad radical de que tengan equivalencias entre sí. El lenguaje debe producir dos *kosmoi* sociales que no tienen posibilidad de recomponer en modo alguno la naturaleza inclusiva de la nación.

Estos dos *kosmoi* son, por una parte, aquellos de los que están bien instalados en las instituciones y se aprovechan de ellas, las tienen a su servicio, las conocen por dentro, las utilizan en exclusividad, gozan de sus privilegios, se las pasan entre sí y de pa-

dres a hijos; y por otra, el de los excluidos, el que queda unificado por la desatención y las demandas insatisfechas. Lo que era un hecho describe una totalidad ahora. Tras las instituciones no está la nación, sino la casta. Fuera está la gente. Por este juicio se ven formando una totalidad aquellos que hasta ahora eran solo grupos con demandas equivalentes insatisfechas. Por eso, los reclamantes dejan de reclamar a otros y se elevan a sujeto, se empoderan: aceptan su estatuto de excluidos y excluyen a su vez. La totalidad se consigue porque el grupo de los reclamantes excluye de sí a una parte del cuerpo social para tornarse ellos mismos totalidad.

La aspiración de esta división social en campos que no pueden tener nada en común es que el campo de los excluidos sea el propio del pueblo. Ahora se eleva a totalidad porque tiene la capacidad de excluir de sí a la casta. La sociedad nacional ha quedado fracturada en dos. Si bien no hay ningún concepto que distinga estos grupos, sí hay un sentimiento que los separa. Sobre este se funda una identidad. Todos los que pertenecen al pueblo gozan de ese sentimiento. Eso es todo lo que significa. Eso y el hecho de que han reunido todas sus demandas en una sola: ser pueblo. Con ella podrán atender a la vez todas las demandas dispersas. Como tal, esta demanda de ser pueblo no tiene representación concreta. Es una representación conceptualmente vacía y fluctuante. Pero tiene una potencia retórica extrema: cada uno vincula a ella sentimientos propios. Es como una *Gestalt*: cada uno ve en esa imagen lo que desea.

Este campo popular será hegemónico si se mantiene en esta división, si convence de que *todas* las instituciones están al servicio de la casta y si reclama la soberanía que otrora ostentara la nación, pero ahora al servicio de la parte excluida, de la gente. Eso es el pueblo. Obra por la universalidad de la antigua nación, pero solo es una parte de ella, aunque sea la única significativa. Es una parte que asume la representación de la totalidad. Esa es la función hegemónica. Aquí el inspirador del populismo es un

pensador francés, experto en Maquiavelo, Claude Lefort, que pensó el proceso revolucionario por el cual la parte de *los sin parte* se elevan al todo. Para ello tiene que lograr la hegemonía. Su modelo seguía siendo la dimensión radical de la Revolución francesa. Los *sansculottes*, los excluidos, como directores de la nación. En este sentido, los populistas aspiran «a reconstruir la nación en torno a un nuevo núcleo populista» [Laclau 2005, 222].

El populismo no es nacionalista, pero supone el pensamiento de la nación. Rompe la nación en casta y pueblo, pero el pueblo se eleva a representante de la universalidad de la nación. El pueblo es una sinécdoque de la nación. La parte que representa al todo. El gozo de la hegemonía reside en que la parte construida en totalidad hereda la soberanía. Esta herencia, la soberanía, es necesaria para que el orden se funde en su integridad radical, de tal modo que todo el entramado institucional pueda ser renovado *ab integro*. El pueblo es la sinécdoque de la nación. Es una metáfora, desde luego, pero es la única traducción política operativa disponible. Se basa en un lenguaje metafórico, figurativo. Es aquí, en este lenguaje figurativo capaz de despertar los afectos, donde tendríamos el momento político. Soberano será el pueblo que funda el orden institucional completo porque está dotado de poder constituyente. Para que tal cosa sea posible, antes ha tenido que dividir el campo social entero en dos partes. Esto hay que lograrlo, desde luego. Mientras no lo realicemos, todo está en el aire. Hemos argumentado como si ya se hubiera forjado la operación hegemónica. Pero no la hemos concretado. Para ver el proceso de formación concreto, la única relación entre ambas partes debe ser la exclusión. Pero una relación que se reduce a la exclusión es la definición de la enemistad política. Estamos en la diferencia amigo/enemigo.

8

AMIGO Y ENEMIGO

Esto se parece mucho a la tesis de Carl Schmitt. Aquí el populismo, en su versión teórica actual, depende de una schmittiana como Chantal Mouffe. Pero hay matices. En realidad, la teoría de Schmitt suponía la existencia de un soberano institucional legítimo (presidente del Reich, káiser). Basado en la figura del dictador romano, el soberano schmittiano decide el estado de excepción. Con él irrumpe lo político tras lo jurídico y lo institucional. Pero esta figura es plenamente conservadora. Desde luego, el soberano schmittiano activa el poder constituyente, pero sobre todo lo protege, y para esta tarea produce la diferencia amigo/enemigo. Su finalidad es ofrecer a la sociedad el estado de normalidad en el que el derecho puede volver a regir las relaciones sociales. En el populismo estamos ante un schmittianismo que ha abandonado toda pretensión de mantener y conservar el orden concreto de una sociedad mediante decisiones políticas. Se trata de crear instituciones nuevas mediante un poder constituyente nuevo.

Laclau no dice que el populismo decida. Dice que debe ser construido discursivamente. Cuando el soberano schmittiano decide el estado de excepción, diferencia entre amigo y enemigo. Lo que quería decir es que usa todo el Estado para imponer esa diferencia. El populismo no opera desde el control legítimo del puesto de soberano del Estado. Eso sería un círculo letal para él. De entrada, solo tiene el campo social y para ello primero debe convencer discursivamente a una parte de la sociedad de que es el pueblo, el poder hegemónico. Para eso debe dividir el cam-

po social en dos, producir un antagonismo político, un orden de amistad y de enemistad donde antes no lo había. En el orden de la amistad se depositarán todas las demandas sociales ahora equivalentes, y en el orden de la enemistad se depositará la voluntad de exclusión. Así que la diferencia amigo/enemigo no se decide desde el soberano. La diferencia, con su articulación retórica, produce el soberano hegemónico.

Por supuesto, en esta articulación puede tener un papel la historia. Pero no es necesaria. Las historias suelen ser muy frágiles desde el punto de vista retórico, y siempre se ven amenazadas por relatos plurales. Para que la historia coopere en la articulación hegemónica se tiene que limitar de forma drástica. Pero la batalla por la memoria histórica es muy cara y amenaza la voluntad de simplificación. Como es natural, siempre se pueden escribir historias inventadas y rechazar como impropia y hostil toda historia alternativa. Pero dada la naturaleza nueva del pueblo, no es necesario apelar a antecedentes históricos. Como hemos dicho, el populismo no es nacionalista, en el sentido de que necesite estrategias para proteger el legado histórico de la nación. La naturaleza identitaria del pueblo es actualista. Hasta cierto punto, es una construcción política que libera de tradiciones políticas ineficaces. En realidad, el populismo tiene como finalidad desarticular las divisiones tradicionales de la política y sustituirlas por otras funcionales en el presente. Por mucho que el populismo quiera fundar tradiciones, es en cierto modo innovador.

Se ha manifestado que el populismo debe implicar una visión maniquea del mundo y de los grupos humanos, con claras manifestaciones de enemigo interior. Esta opinión debe ser matizada. En cierto modo, el populismo confiesa que el antagonismo político es constitutivo. La fuerza antagónica (la casta, la oligarquía, la elite o como se denomine) puede ser vencida, pero no puede ser recuperada. Esto significa que no se puede prescindir de la retórica del antagonismo. El espacio político debe seguir fracturado. No quiero decir que no se ofrezca algún tipo de reconcilia-

ción. Pero no como grupo. Diversos sectores pueden formar parte del núcleo hegemónico, pero debe existir un resto que «no puede ser una parte legítima de la comunidad» [Laclau 2005, 113]. El pueblo aspira a la plenitud, pero esta nunca se da del todo. La división es una estructura ontológica. No es un ente que pueda desaparecer. Sin duda, el populismo puede ampliar su base popular porque no es de derechas ni de izquierdas, sino que se expande por esa «nebulosa tierra de nadie que puede ser cruzada en muchas direcciones» [Laclau 2005, 115]. Pero se expanda lo que se expanda, siempre hay una frontera que no puede desaparecer. Eso explica que muchos líderes populistas, en el poder, siguen comportándose como si estuvieran en la oposición. Como dijo una vez Jacques Rancière, el pueblo siempre está en el reclamo, en el litigio.

9

LÍDER CARISMÁTICO

Con estas armas, ya estamos en condiciones de comprender un punto de todo populismo, la necesidad de un líder carismático. Este sería necesario para la construcción populista por muchos motivos y cumpliría una amplia gama de funciones de cierre. Sería un representante sustancial de la comunidad popular. Podemos entender su función inicial porque en el fondo representa la cadena equivalencial. Hemos visto que los reclamos son muchas demandas insatisfechas reunidas. Pero se trata de que no se exijan con la especialización propia de las instituciones. Para eso, se piden en paquete indisoluble. Ahora bien, ese paquete es una totalidad, algo más bien abstracto. La única manera de que todas esas demandas se mantengan unidas, el último vínculo común, no puede ser a su vez una idea abstracta, que cada uno la entendería a su manera. El populismo necesita un denominador común concreto. Todas las demandas son equivalentes si hay alguien personal que las resuelve todas. Ese es el líder. Este no resuelve las demandas de una en una, ni unas sí y otras no, sino que las resuelve todas. Como es natural, esa totalidad de las demandas sigue siendo una representación vacía. Es un significante vacío, dicen los teóricos populistas. Por eso es preciso que esa representación se encarne. «La totalidad hegemónica requiere una investidura radical» [Laclau 2005, 95].

La función del líder es transformar representaciones conceptuales siempre defectivas en representaciones afectivas. Lo irrepresentable desde el punto de vista conceptual se torna representable desde el punto de vista personal. Si la totalidad reclama

romper el campo social bajo la diferencia de amigos y enemigos, el líder es el objeto de amor. Una persona, una institución, puede darnos apoyo en nuestra educación, en nuestra salud, en nuestra inseguridad, pero solo la persona amada nos lo da todo junto. «Todo» aquí solo quiere decir aquello que nos da la persona amada. Así que toda la construcción populista reposa sobre construcciones metafóricas, y su teoría depende de una construcción retórica de la realidad a través del lenguaje. Desde esta perspectiva, como señaló John Beasly Murray, el populismo depende de los despliegues de los estudios culturales. Toda la lógica de las demandas equivalentes es metafórica, excepto por quién debe significarlas, que es una realidad sustantiva, personal. Solo él ofrece a todo el conjunto la significación estable necesaria para configurar una identidad. Solo el líder produce la unificación simbólica. Mientras que la estructura institucional muestra una representación en división de poderes, la representación populista es personal, y solo por eso es hegemónica. Solo por el líder el pueblo opera. Es una parte que *por el líder* actúa como un todo y representa a la totalidad. Sin líder no hay trama total de equivalencias, y sin ella no hay pueblo ni enemigo. Como hemos visto, desde el punto de vista conceptual, en realidad no hay nada de eso. Pero cuando el líder entra en escena, lo hay desde otro punto de vista: el afectivo. Una especie de rodeo para darle valor de totalidad a lo que desde el punto de vista intelectual era tan imposible como necesario. Como ha visto muy bien Antonio Rivera, el líder genera una *actio per distans* de naturaleza más bien mágica, pero que tiene un efecto material: el afecto.

Cuando el populismo habla de afecto no habla de un concepto de la vida cotidiana. El afecto es la investidura que destaca un significante en una cadena de significación. No existe por sí solo sin el lenguaje. Carga un significante con una inversión de diferencia. Es como un título de bolsa que lleva el nombre de nuestro padre. Ese título adquiere un valor afectivo diferente que hace que me relacione con todos mis títulos de otra manera. Ese título lleno de afecto hace que mantener todos mis ahorros en

bolsa sea como un acto de fidelidad filial. Solo el afecto hace que articule una relación de totalidad con mis títulos. Esa potencia de cubrir una serie entera de representaciones con un significante es el afecto. El objeto parcial se convierte en una totalidad. Esta operación es la propia de una sublimación. Por tanto, el afecto del que habla el populismo es un afecto sublimado. Ahora veremos cómo es posible esta operación de sublimación política —y aquí el populismo tiene necesidad de ir al psicoanálisis—, pero en todo caso estamos ante una realidad parcial que es amada y que, en tanto lo es, pasa a significar una totalidad. Como muestra el ejemplo que pongo, la sublimación identifica un objeto al que hace encarnación de una plenitud afectiva. Lo originario, sin embargo, es el goce de mirar ese título con el nombre del padre. Ese goce es la fuente de investidura de totalidad: ahora cualquier título de bolsa sigue el rastro del título del padre. Así que la investidura supone que entre el título del padre y los demás hay una discontinuidad. El primero tiene una carga diferencial. Pero su fuerza consiste en salvar esta discontinuidad y lograr una totalidad afectiva. El título del padre está como un «exceso fantasmal» en cada título y solo por eso estos también dan satisfacción. El populismo haría una operación semejante con algún título de padre. Ese sería su líder.

Para que el líder pueda ejercer este tipo de representación, tiene que comportarse de un modo completamente distinto del líder carismático autoritario weberiano. Este era el portador de una novedad material y sistemática, de valores significativos y plenos que permitían redefinir de otro modo todos los aspectos de la acción social. Se legitimaba por su contacto con la trascendencia, por traer a la tierra bienes del cielo, por su infalibilidad, por su ejemplaridad. Nada de todo esto es necesario para el líder populista, que no es autoritario en este sentido. Más bien es una proyección de demandas sociales, como ya hemos visto. Pero su única función es representarlas, no producirlas. Su realidad es desde cierto punto de vista vacía. No significa una conceptualización de las demandas, sino que produce solo su unificación

equivalencial. Por eso, para que cualquier reclamo se pueda encajar en la serie, el significado objetivo del líder ha de ser vacío. Él articula las demandas porque su oferta es vacía. Es más un mítico «lecho de Procusto», en el que todo cabe. Esto significa algo importante, y muy antischmittiano: la decisión que marca la diferencia entre amigo y enemigo siempre es provisional. Cualquier enemigo puede entrar en el ámbito de la amistad si pone su demanda en el seno de la realidad vacía del líder, como una más en la cadena de equivalencias. Con plena claridad se ve ahora que el populismo actual es Carl Schmitt atravesado por los estudios culturales. Todos los aspectos existenciales y trágicos han desaparecido y en su lugar entra en juego la versatilidad de una comunicación cultural que no conoce límites en su flexibilidad. La identidad del enemigo también cambia con la lucha. La línea roja es que siempre está ahí.

Por eso, el carisma propio del populismo es un carisma vacío, que como he dicho no tiene nada que ver con el carisma constructor y revolucionario de Max Weber. Es un carisma iconográfico. Por eso, el historiador y político Georg Eickhoff lo ha llamado «signo a la vista» [Eickhoff, 26]. Por eso también necesita un teatro, un púlpito, un balcón, una plaza, un plató. En este sentido, la fuerza del líder populista recoge toda la tradición iconográfica hobbesiana. Si desaparece el Leviatán, el pueblo se desintegra. Lo más peculiar de esta teoría del líder es que no se trata de una figura activa, sino representacional. Por supuesto, él representa todas las demandas, pero estas siguen insatisfechas. Y mientras sigan así, cumplirán su papel. Satisfacer demandas crea instituciones, y esto diluye los paquetes de reclamos. «Existe una negatividad específica inherente al lazo equivalencial», dice Laclau. Esto le confiere al líder populista el aspecto de una condensación de sueños, el lugar de una tensión, de una ambigüedad ideológica insuperable. Así, la nitidez del líder populista compensa la defectividad conceptual de la teoría.

El líder es el momento singular y trascendente y por su nombre se produce la identificación de la unidad del grupo. Peronismo, chavismo, castrismo son ejemplos de esta índole. Lo que se nombra con ellos es el pueblo activo frente a un enemigo. Aquí el nombre es el fundamento de la realidad, pues se trata de lo que Kripke llamaba un designador rígido. Su función es prescindir de toda descripción de su contenido. El líder es un significante que ya no depende de su significado. Su identidad está más allá de toda verificación, de eso que en política se llama responsabilidad. El nombre es lo único que cubre el vacío. Con ello, la modernidad política alcanza su plenitud. El nominalismo, que en Hobbes tiene su partida de nacimiento político, celebra aquí su triunfo y su gloria. El líder reducido a nombre es el punto nodal del populismo, y sin él toda la construcción quedaría en pura virtualidad. A eso lo ha llamado Laclau la «productividad social del nombre».

10

GRAMSCI

Los autores que ven en el populismo una forma católica no han percibido la dependencia del populismo del protestante (habría que decir más bien ateo) Hobbes. En realidad, no han percibido la modernidad del populismo, su aguda comprensión de la falta de fundamento de todos los fenómenos políticos y sociales. Pero ahora debemos preguntarnos por lo que el populismo quiere como praxis. Pues podría pensarse que el argumento que partía de las demandas insatisfechas debe desembocar en la atención de esas demandas. Eso sería hacer del líder populista algo parecido al líder carismático antiautoritario, democrático y responsable que dibujó Weber. El populismo no quiere entrar en este juego. El líder populista no atiende demandas insatisfechas, lo que Weber llamaba «intereses materiales de las masas». Eso haría del líder populista un constructor institucional, lo que llevaría a una disolución de la formación populista.

El siguiente texto muestra las verdaderas aspiraciones del populismo: «Cualquier desplazamiento hegemónico debería ser concebido como un cambio en la configuración del Estado, siempre que este no sea concebido, en un sentido jurídico restringido, como la esfera pública, sino en un sentido gramsciano, como el momento ético-político de la comunidad» [Laclau, 138]. Es curioso que la más nítida influencia de Gramsci no sea la definición de la crisis orgánica, de la que hemos hablando antes. Es más bien su pensamiento de la acción. La praxis populista aspira a configurar una comunidad ético-política. No una esfera pública de instituciones organizadas, sino un pueblo con fronte-

ras desplazables. Desde luego, configura un Estado, pero no al modo especializado de las demandas institucionales. Aquí la productividad conceptual populista muestra su creatividad. El Estado está sostenido por esa comunidad ético-política. Teóricamente se llama pueblo, pero ese pueblo está encarnado en una *plebs*. En términos de Maquiavelo se trata del *popolo minimo*, la masa que fue de los proletarios, la plebe, es ahora la encarnación del pueblo entero, una vez que ha declarado enemigo al *popolo grasso*. Sobre esa plebe no el partido, sino el líder popular es el príncipe que soñara Maquiavelo.

Por eso podemos decir que el populismo siempre tiene que mantener una dimensión antiinstitucional, y jamás puede dar el paso a la normalización política, a un «orden usual de las cosas». Tiene que incorporar cada vez más demandas a la cadena ya formada, sin que se produzca una atención particularizada. Como es natural, eso requiere mantener cada vez más intensa la diferencia amigo/enemigo. Pues si las demandas no se atienden es porque el enemigo sigue siendo el obstáculo para atenderlas. Para esto es indiferente que se esté en el poder, incluso en el poder ejecutivo, que es el preferido por el populismo, en la medida en que es el más democrático y representativo, ya que el legislativo siempre obstaculiza la voluntad popular.

En este sentido, el populismo asume a Gramsci y su teoría de la hegemonía, pero detesta su sentido programático, su aspiración teleológica, su capacidad de fundar una *Diktatur*. La hegemonía no tiene como fin una dominación capaz de fundar una nueva institucionalidad, sino moverse en lo contingente de una historia que se reserva caminar en una pluralidad de direcciones. Gramsci, que pretendía que una articulación de clases diera lugar a una zona estable de instituciones populares, es denunciado como esencialista. La base más convincente de esta denuncia reside en que nunca se podrán satisfacer todas las demandas, porque —de una forma u otra— el populismo tendrá que contar con la hostilidad de la formación más dura del presente: el capitalismo

financiero internacional. Así que nunca nadará en la abundancia que permite la ordenación institucional compleja. El populismo, desde este punto de vista, ha incluido en su seno rendimientos cercanos a la revolución permanente de Trotsky: sea cual sea el estado de un pueblo, siempre habrá demandas insatisfechas, siempre habrá que enfrentarse al *statu quo* existente (aunque ese enfrentamiento se haga desde del poder), siempre se deberá mantener activa la comunidad ética del pueblo.

En cierto modo, el populismo tiene razón aquí. No hay un estado político en que se refleje la esencia social de modo ideal. En este sentido, el populismo se ha desembarazado de las dos utopías que ponen fin a la historia, una en la que la democracia proletaria reflejará sin contradicciones la economía proletaria, y la otra la propia de la democracia liberal como reflejo perfecto de la sociedad liberal. Estas ingenuidades, las defienda Fukuyama o Lenin, no las recibe el populismo, que asume la problematicidad inherente a la política. El populismo quiere adaptarse a esa verdad de la movilidad y de la contingencia de la historia, a esos ritmos por los que unos entran y otros salen de la entidad colectiva llamada pueblo. Ese movimiento incierto es el que pone en marcha siempre nuevas demandas y nuevos reclamos. Aparentemente, el populismo no se alía con los representantes actuales del populismo. Simplemente dice que, haya lo que haya, siempre habrá populismo. Estas categorías son continuamente reinventadas, pero lo son en el mismo sentido. Política es sinónimo de populismo. Aquí, el populismo se alía con los críticos del marxismo, aunque para ello utilice algunas categorías marxistas, que por lo demás le sirven para aliarse con los marxistas contra la democracia liberal.

Una de ellas es la de lumpen-proletariado. La historia nunca se cierra en armonía. Siempre expulsa de su seno a muchos que dejan de ser actores por un tiempo, los excluidos, que son la condición de posibilidad de que la operación populista se renueve. Hay algo de un eterno retorno nietzscheano en el seno del

populismo, que bien puede ser llamado una teoría inmanente de la política. No solo no es católica, ni nada que se le parezca, sino que presenta un claro regusto pagano antiescatológico. Con su sobria inteligencia, Antonio Rivera ha dicho que no hay rastro en el populismo de la tradición cristiana del *kathechon*. No hay voluntad de detener el desorden, de contenerlo, ni de hacerlo en función de una escatología última. La historia no tiene juicio final. Unos entran y otros salen y esta diferencia, que ya atisbara Bataille en su intento de unir Nietzsche con Marx, es perpetua. La existencia de un lumpen-proletariado permanente da a la historia su estructura coherente, y hace que la formación populista sea una respuesta a esa estructura. Donde decimos excluidos, podemos decir los subalternos. Aquí la fuente es Frantz Fanon, el autor del célebre libro *Los condenados de la tierra*, ese manifiesto anticolonial que no pudo ocultar su enlace con el anarquismo clásico. Desde este punto de vista, el populismo quiere reconducir este potencial hacia la formación de orden. Pero a diferencia de Fanon, el populismo sabe ver que en la nueva situación histórica de capitalismo financiero global todos los países albergan en su seno una diferencia interna entre la metrópolis y la colonia (algo que por lo demás casi siempre ha sucedido).

Esto significa que ya todos los sistemas sociales y políticos están sometidos a la presión populista. De hecho, la tesis de Laclau es que lo que los sistemas políticos de representación liberal tienen de democráticos eso mismo tienen de populistas, solo que con límites muy estrechos de construcción populista. Por eso, el populismo abandona el viejo esquema de la subversión, que caracterizó la lucha política en la época de la Guerra Fría, para centrarse en el problema de la reconstrucción política de la nación. En su opinión, la unión de la tradición democrática y la tradición liberal es solo contingente. La historia de las democracias occidentales tenía muchas veces en su origen un elemento populista. Así, la democracia francesa del general Boulanger o la italiana del libertador Garibaldi. En realidad, aprecia que en este momento histórico las dos tradiciones comienzan a separarse.

Pues el liberalismo se está dotando de formas de gobernanza que no pasan la sanción democrática. En opinión del populismo, quien ha comenzado por romper esa convergencia no ha sido la tradición democrática, sino la tradición liberal traicionada por el llamado neoliberalismo. Ese proceso legitima, en su opinión, la búsqueda de formas democráticas ajenas al marco simbólico liberal. Esa sería la democracia popular.

11

LA CUESTIÓN DEL PODER

Este es el momento de volver al asunto de las instituciones. Queda claro que el populismo es la teoría política que pone todo su énfasis en la construcción del pueblo. Pero lo decisivo es que el populismo asume como principal objetivo el mantener las condiciones de posibilidad de las que brotó. Esto significa que no puede especializarse en atender demandas con las instituciones debidas. La reconstrucción en la que está pensando no es institucional. Pues las instituciones parcelan las demandas, trocean intereses, permiten la verificación de políticas, exigen responsabilidades concretas. Todo esto fractura el pueblo. Si se juzga estas políticas concretas, su eficacia, su rigor, su funcionalidad, entonces los juicios pueden dispersarse. Con ello se pierden oportunidades para «una política pura de construcción de un enemigo total» [Laclau 2005, 236]. En su análisis de la evolución de Berlusconi, tomada de Yves Surel, afirma que la causa de su ruina es su normalización, su política institucional. Así que el populismo no puede dar el paso hacia la reconstrucción institucional sin desaparecer. Para eso debe dejar el momento de reconstrucción del pueblo «en buena medida indefinido» [Laclau 2005, 238].

Pero esto significa un problema importante para el populismo. ¿Sobre qué se va a sostener entonces la acción popular? ¿Y sobre qué instancia va a pivotar la reconstrucción del pueblo? Aquí el populismo agota sus análisis conceptuales y tiene necesidad de abordar el problema de la toma del poder en toda su descarnada realidad. Para ello tiene que hallar una alternativa a los populismos históricos. Como es sabido, los populismos históricos lati-

noamericanos fueron en buena medida estatistas. Tanto el peronismo, como el Estado Novo de Vargas en el Brasil, como los gobiernos del MNR de Bolivia, partieron del Estado y no pudieron hacerse sin una armonía muy bien construida entre la acción de los gabinetes ministeriales y la calle.

Pero cuando se da una crisis orgánica, el sistema de la representación ya ha colapsado, aunque la carcasa estatal institucional siga intacta. Entonces se forma una representación popular nueva. Esta debe usar la democracia liberal para la conquista del poder ejecutivo. Sin duda, hacerse con el poder ejecutivo es la clave de toda la construcción populista. Una vez que esto se ha conseguido, se coloca ya en el punto de partida de los populismos históricos. Sin embargo, lo que nunca hará el poder ejecutivo será usar el entramado institucional para atender demandas diferenciadas. Sería cavar su propia tumba bajo sus pies. La cadena equivalencial y los paquetes de reclamos deben mantenerse insatisfechos, para que el pueblo siga unido. Esta insatisfacción se explica no por la ineficacia del ejecutivo, sino por las fuerzas profundas de la casta y de la oligarquía, que todavía gozan de un poder decisivo en tanto aliados del capitalismo financiero internacional. La insatisfacción solo genera un enemigo más intenso. Por eso el populismo no es insurreccional. Sabe que tiene que evitar el discurso ultraizquierdista. Y sabe que tiene que combinar un institucionalismo mínimo con populismo.

El punto de palanca es el dominio del poder ejecutivo, como dijimos. Pero en lugar de poner este poder al servicio de la diferenciación institucional operativa, lo pone al servicio de la formación populista del pueblo. Como el general Perón o el brasileño Vargas, quiere ante todo mantener la activación popular y la construcción del enemigo. Así que el populismo inviste al poder ejecutivo de la verdadera función de fundar la hegemonía. Al hacerlo, entiende el poder ejecutivo de forma cercana a lo que Lenin llamaba el *poder dual*. El latinoamericanista Gareth Williams, de la Universidad de Michigan, ha llamado la atención sobre esto

con poderosa inteligencia. La diferencia central es que para Lenin (y Gramsci) el poder dual era «la iniciativa directa del pueblo desde abajo», era la experiencia democrático-revolucionaria de sustraerse a la soberanía estatal, el ejercicio de un poder social que era hegemónico antes de asumir el poder gubernamental, puesto que ejercía un liderazgo político reconocible. Los teóricos del populismo ya conocen por la historia que imitar esta forma de poder dual llevó a los fracasos políticos de los movimientos insurreccionales de América Latina. Ese era el sentido del mítico libro de René Zavaleta de 1974, *El poder dual en América Latina*.

Frente a esta estrategia, y para el populismo teórico, el poder ejecutivo en manos del líder populista funciona como el poder dual popular que se dirige contra todos los demás poderes institucionales, hasta someterlos a la tarea única, no de atender demandas especiales, sino de colaborar en la tarea política de la construcción del pueblo. La diferencia añadida es que para Lenin, tomado el poder, este se despliega en una reconstrucción institucional de las estructuras del Estado. Para el populismo, el Estado se pone al servicio de la construcción populista que, por necesidad, implica un desmantelamiento de la trama funcional de las instituciones. Por eso Jon Beasly-Murray tiene razón al decir que en la teoría populista el Estado «está presente y ausente, convertido en objeto fetiche e ignorado» [Beasley-Murray, 41]. Acabamos de explicar la necesidad de que sea así. El poder ejecutivo populista tiende así a disolver los demás poderes. En lugar de usar el poder para superar la crisis y recomponer la atención a demandas parciales, usa el poder para perpetuar la crisis institucional, generando en la formación del pueblo el muro de contención del desorden que él mismo ayuda a mantener.

Si el populismo piensa esto, sin duda se debe a su principio básico: ya no hay orden social real, los peligros de anomia son perennes, la crisis del Estado de bienestar será endémica, y el único principio de orden reside en la unidad del pueblo. Hay una cier-

ta figura definitiva en la crisis orgánica. Por eso el populismo se ve como un estado ininterrumpido de mantener la democracia sin llegar a la fusión totalitaria y sin la implosión social del puro desorden social. Colocado entre estas dos líneas rojas, el populismo confía en el aspecto formador de orden de la diferencia amigo/enemigo. Y confía en él porque «el lugar de la negación» es siempre definido desde el poder populista, fijado por él. Se trata de un enemigo doméstico de entrada, una exterioridad a la formación populista construida desde esta. Al llevar a cabo esta operación, el populismo parece decir que las alternativas a mano son todavía peores. Como ha visto muy bien Brett Levinson, hay en el populismo un cierto miedo a la implosión social verdadera, y eso es lo que fundamenta su decisión. Desde este punto de vista, se podría decir que hay un cierto deseo de domesticar la anomia que amenaza la esencia de las sociedades humanas. Por eso, el populismo es un pensamiento de la inercia histórica. Lucha sobre todo contra la muerte por entropía de la formación populista que entiende como muro contra lo peor. No es un azar que Laclau apoyase las enmiendas constitucionales que permiten la renovación indefinida de los mandatos presidenciales.

Pero lo que está en el fondo de este esquema es su firme creencia de que la diferenciación institucional, que constituyó el logro de la modernidad occidental, ya no está a la mano. Esta es la verdadera ansiedad del populismo. Por eso entiende que no solo es legítimo, sino necesario, proyectar los sistemas de construcción populista de los países periféricos de la modernidad (Latinoamérica) a los países más cercanos al centro (sur de Europa). Desde ahí se instalará en el núcleo mismo del sistema mundial (Inglaterra y USA). Esto es verosímil porque, para el populismo, la modernidad ha fracasado en sus ilusiones estabilizadoras en todos los sitios. Los sistemas políticos válidos para los países que nunca llegaron a ella, son también válidos para los que regresan de ella. En su fundamento último, el populismo es una respuesta al nihilismo, como sabe bien la latinoamericanista Susana Draper, de Princeton. Me permito añadir que es una respuesta nominalista,

puesto que nominalista es la forma de construcción de pueblo. En esto se parece a Heidegger, que pretende exorcizar el nihilismo repitiendo hasta la saciedad el nombre vacío del Ser.

No es incomprensible entonces que el pensamiento populista se vea como una propuesta que aspira al éxito global, reflejo del dominio global del capitalismo financiero. Sus condicionantes son vistos como universalistas. El hecho de que haya habido antecedentes en el mundo islámico, como el de Atatürk, que caen bajo ese rótulo, permite considerar que pueden existir versiones de populismo islámico. La intensificación de relaciones entre Venezuela e Irán no haría sino explorarlo.

12

HOMBRES PARA EL FINAL DE LA HISTORIA

En suma, estamos hablando de una política para el final de los tiempos, pero no para el final de la historia. El populismo identifica una época sin límites temporales de la humanidad caracterizada por carecer de alternativas a la hora de imaginar horizontes. Su convicción profunda es que los tiempos previos a la construcción neoliberal global no volverán. De hecho, esta es su convicción más profunda. La sociedad occidental ya ha abandonado su propia norma y por eso no tiene sentido operar con agudas diferencias entre lo normal y lo patológico. Pero deberemos tratar este asunto al final. Ahora estoy interesado en identificar el tipo humano para el que el populismo está pensado. Pues resulta claro que hay formas de personalidad que están más expuestas a la formación populista que otras.

Podemos partir del viejo tipo humano que corresponde a la formación institucional. Se trata de aquel que la Ilustración preveía que se formaría mediante su inclusión en las cadenas deliberativas de lo público. Aquí, la estructura de lo público es semejante a la institución. La conversación pública gira sobre temas parciales, funcionales, identificados, y permiten intercambios entre especialistas y no especialistas. Así, uno puede pertenecer a muchas conversaciones públicas, en unas como lego, en otras como experto. Se juega aquí con algo parecido a una política de la verdad y por muy descontado que esté este augusto nombre, se supone que hay que dar razones. Los públicos se organizan sobre las esferas de acción social que, a su vez, se organizan sobre sus instituciones. Ya traté de esto en mi libro *Los latidos de la polis*. La

unidad de los públicos está formada por la propia administración de los intereses singulares de cada uno. Los que participan en los públicos disponen de una personalidad articulada y plural, consciente de sus responsabilidades y exigencias. No se puede entrar en conversación sin antecedentes, sin prestaciones. A todos les asiste la voluntad de constituirse en una singularidad diferenciada, no intercambiable.

Frente al público, el populismo cree en la forma multitud. El sujeto de la multitud no entra en ella por razones, especializaciones, antecedentes, intereses parciales. Como dice Laclau, «la formación de una multitud requiere la exaltación e intensificación de las emociones». Las formas comunicativas que privilegia la multitud son aquellas que inducen la emoción de forma directa. Esas fuertes pasiones son el miedo, la ansiedad, la falta de horizontes, todas aquellas que implican riesgo temporal, las que se derivan de una humillación por el principio de realidad. Por supuesto, frente a estos estados emocionales y sentimentales, que conciernen a la totalidad de la existencia, la inteligencia no es el primer recurso. Tampoco la parcialidad de intereses. Lo más urgente es percibir sensación de fortaleza, de autoestima. Todo esto es difícil defenderlo sin una teoría del aparato psíquico. Este ofrece las previsiones acerca de las respuestas singulares y su posibilidad de generar multitudes. Aquí es donde el populismo echa mano de Freud y de los teóricos de la psicología de masas.

En realidad, creo que aquí el populismo malinterpreta a Freud. Incluso podría ir más allá y decir que Freud estaba aquí equivocado y que Lacan corrigió su equivocación. Lamentablemente, el populismo se equivoca con Freud e interpreta a Lacan de tal manera que no puede levantar el equívoco. Dudo que sea verdad la frase de que «la psicología individual es simultáneamente psicología social», tesis de *Psicología de masas y análisis del Yo*. En realidad, Laclau mismo relativiza esta tesis al sostener que en Freud hay una «pulsión social y una pulsión narcisista». Como sabemos, no es así. Solo hay dos pulsiones: muerte y placer. La

pulsión de placer tiene un objeto originario: el narcisismo. Pero las heridas que este narcisismo sufre en las etapas primarias de la existencia del infante, hace que esa energía se proyecte en objetos. Son las identificaciones objetuales, que se concentran en los padres, en los maestros, los amigos, etcétera. Por supuesto que estas energías proyectadas hacia la identificación con otras personas proceden de idealizaciones. El sujeto se identifica con otros porque los ve como ideales. Estas idealizaciones cristalizan en un yo ideal. Conforme este yo ideal es un motivo práctico que el propio sujeto encarna poco a poco, la idealización regresa a dar satisfacciones narcisistas, porque el sujeto se ve realizando ese yo ideal.

Por tanto, la identificación es un lazo libidinal. El sujeto desea ser como ese otro al que admira. Por supuesto, ese otro puede ser común. Y esta idealización puede ser más o menos total, hasta el punto de estar exenta de toda crítica. Ello dependerá de que el sujeto elabore bien sus identificaciones. Pues lo primero sería forjarse un yo ideal sobre las bases de los otros. El singular quiere ser como los otros. Pero esta mimesis externa, puramente proyectiva, puede reconciliarse con su energía narcisista y dar lugar a un ideal del yo, algo que ese yo no es, pero que tampoco es ninguno de los yo ideales con los que se ha identificado. Ama su proyecto, podríamos decir. Ahora bien, si el sujeto singular no logra forjar ese yo ideal, entonces está condenado a seguir apegado a objetos idealizados, a identificaciones. El amor dependiente es la manifestación más sencilla. Por eso dice Freud que «el ideal del yo propio no alcanzado» puede quedar sustituido por un objeto. Este, si sustituye la formación del yo ideal, un ideal propio, puede devorar al sujeto y exigirle los máximos sacrificios. Freud dice: «el objeto se ha puesto en el lugar del yo ideal».

El énfasis de este argumento recae en que durante mucho tiempo, quizá milenios, el hombre occidental se configuró a la búsqueda de un yo ideal propio que lo singularizaba. Podría sacrificarse por él, pero este sacrificio producía gozo narcisista. Era

su obra. No lo entregaba a nadie. Pero si hay muchos seres humanos que fallan en este proyecto de autoconformarse, entonces es verosímil que muchos pongan su yo ideal vacío en otro objeto. Esto dependerá de las ofertas sociales. El populismo cree que con las técnicas retóricas adecuadas, ese fallo en la construcción de la personalidad puede suturarse mediante la identificación con el líder común. Esto jugaría como un momento semejante a la identificación con el padre común que une a los hermanos. Un psiquismo que no ha logrado el refinamiento del yo ideal regresa en cierto modo a una etapa previa de su constitución, a la horda de hermanos. Esto es lo decisivo. Sobre esta base Freud dice que el sujeto puede renunciar a su yo ideal y «lo permuta por el ideal del grupo corporizado en el líder». Este sería el sujeto adecuado para la operación populista.

Profundicemos un poco más en la peculiaridad psíquica de este tipo de sujeto. Freud, en una frase que Laclau analiza con atención, considera que esa transferencia lejana es en cierto modo asombrosa. Para ofrecer una explicación sugiere que la transferencia del yo ideal al líder tiene lugar porque en este tipo de sujetos «la separación entre su yo y su yo ideal no ha llegado muy lejos; ambos coinciden con facilidad». Freud quiere decir que la capacidad de autocrítica y de distanciamiento de sí propia de ese sujeto es muy limitada. Solemos conectar la personalidad primitiva con aquella que bendice todos los aspectos que encuentra en su yo real, como si fueran excelentes, como si todos ellos merecieran pasar al yo ideal. Por regla general, lo que resulta bendecido suelen ser afectos que el sujeto considera profundos. Ese primitivismo lo explica Freud por la sencilla razón de que «el yo ha conservado a menudo su antigua vanidad narcisista». Tal cosa resulta posible cuando las identificaciones con los otros, en los que ponemos los elementos que sustituyen al yo ideal, nos descubren sujetos igualmente poco elaborados.

Esto tiene poco misterio: la transmisión cultural entre generaciones rige este hecho. Padres y entorno familiar con un ideal del

yo muy débil, producen identificaciones que tampoco tienen una gran capacidad de reelaborar pulsiones. Así, el narcisismo originario se ve poco humillado y el sujeto no somete a crítica casi ningún aspecto de su personalidad. Sujeto narcisista y sujeto real están muy cerca el uno del otro. Freud dice, de manera consecuente, que la «elección del líder se ve muy facilitada por esta circunstancia». Dado que el sujeto se apresta a entregar con facilidad bendiciones narcisistas a casi todos los rasgos de su personalidad, basta con que el líder tenga «las propiedades típicas de estos individuos con un perfil particularmente nítido y puro», para que se produzca la identificación. Esta es la tesis de Freud. Como la formación psíquica que funciona ahí es narcisista (el sujeto se ve a sí mismo en el líder), todo queda facilitado por la presencia en el líder de un sí mismo fuerte, glorioso, poderoso, libidinal. No hay que olvidar que el narcisismo siempre es megalómano. Pero lo decisivo es que sujetos que no tienen potencial crítico en la formación de su yo, fomentan una relación acrítica con el líder. La identificación con él es así una identificación consigo mismo y esto llena de gozo. De este modo, la tesis de Freud diría que cuanto más primaria y narcisista es la constitución de la subjetividad, más fácil es que el líder sea aceptado con una identificación plena. El populismo acepta esta consecuencia y la aplaude: el líder es de la misma materia psíquica que los liderados. Es un *primus inter pares*. Cierra la personalidad de los liderados y le torna una imagen narcisista gozosa, poderosa.

Lo que extrae de aquí el populismo es que el aparato psíquico muestra la necesidad de liderazgo por razones estructurales del propio aparato psíquico. Pero esto no es así. El líder es probable en esta formación psíquica narcisista, no en cualquier otra. Alguien que tenga un yo ideal adecuado y distante, no asumirá bajo ningún concepto esta identificación, o lo hará bajo la forma del líder antiautoritario weberiano, sometido a responsabilidad. Pero disponer de un yo ideal que funcione como tal, que ofrezca instancias de autocrítica, ha sido la aspiración de singularización que atraviesa nuestra idea de libertad, que no tiene nada que ver

con el gozo inmediato de bendecir nuestro yo real. Freud, por eso, reconoce que los grupos con líder son los más originarios y primitivos. Pero los seres humanos dotados de un yo ideal fuerte están en condiciones, dice Freud, de sustituir al líder por una idea abstracta. Y esto es lo decisivo.

Aquí Freud no puede evadir una consideración de la evolución cultural de los grupos humanos. Después de los grupos con líder personal, estarían aquellos grupos religiosos con un jefe invisible, que sería una transición para llegar a los grupos vinculados por una idea abstracta. Por supuesto, que esta idea abstracta podría ser encarnada en una persona. Pero esta se sometería a la crítica de la idea, protagonizada por todos los que han introducido esa idea en su yo ideal. Freud llama a éstos *líderes secundarios* y juzga que «del vínculo entre idea y líder surgen interesantes variedades». Entre ellas las de traición, odio, orgullo, todo tipo de valoraciones positivas y negativas, dado que la crítica siempre está por medio. Freud incluso llega a preguntarse si finalmente el líder es «realmente indispensable para la esencia del grupo». Según su teoría final, cree que se puede decir que no.

Lo que hay en el fondo de esta posición freudiana es que la formación narcisista, que hemos visto que arruina la construcción de un yo ideal, que acorta la distancia entre el yo real y el yo ideal, encierra una patología, o por lo menos un fallo en la construcción del singular. El populismo tiene necesidad imperiosa de rechazar este supuesto freudiano. De forma consecuente, Laclau reclama «un desdibujamiento de la distinción entre lo normal y lo patológico». Todo lo que el populismo dice de la trama equivalencial tiene como supuesto el abandono de la tarea de singularización que suponemos prometida por la existencia de la inteligencia en nosotros. Por eso, el populismo reduce la importancia de la inteligencia (implicada en todas las estructuras de idealidad) y pone en primer plano la estructura más fusionable de los afectos. Por eso apuesta por un líder primario, no por

aquel que Freud, convergente en tantas cosas con Weber, llamó *secundario*.

Podríamos decir que el populismo concibe un sujeto de diferenciación mínima, fruto de la pobreza de su arsenal cultural. Supone el abandono del esfuerzo por ser singular, lo que hasta ahora era un supuesto de nuestra formación cultural. Ese esfuerzo, que implica en cierto caso el cierre de la formación psíquica, lo transfiere al grupo. Por lo tanto, el populismo es consciente de un cambio de época: ahora se transfiere al grupo «funciones que previamente habían sido concebidas como pertenecientes al individuo de manera exclusiva» [Laclau 2005, 86]. Esto ha recibido apoyos por otros estudiosos de Freud, como Jorge Alemán. Este mantiene que el trabajo por cerrar el aparato psíquico es imposible. Siempre hay una falla y eso es lo que hace que el singular, a pesar de todo, no pueda ser manipulado completamente por construcciones sociales cerradas, como la sociedad totalitaria o el mercado. Pero el hecho de que ese aparato psíquico no pueda cerrarse es, para el reputado psicoanalista y pensador Jorge Alemán, electivamente afín con el referente vacío del populismo. El sujeto, estructuralmente, sería afín al populismo porque este mostraría que el referente vacío de su construcción hace consciente la imposibilidad de cerrar el aparato psíquico. Pero este argumento es poco verosímil. La consciencia de que el aparato psíquico no puede cerrar su formación no hace sino cargar al singular con tareas críticas. En modo alguno impone acoger el vacío objetivo del líder para llenar su vacío constitutivo. Esta operación no sería por completo diferente del cierre fetichista. La imposibilidad de cierre del aparato psíquico consuela al singular si y solo si se mantiene en este estado de no cierre, porque eso le garantiza la posibilidad de no ser manipulado y de habitar su propio juego simbólico. Es una estructura con función emancipadora. Es también decisivo para producir identificaciones cambiantes, nuevas cargas afectivas, que mantienen el trabajo de la vida psíquica y evade la cosificación que marcha sin rodeos hacia

la muerte. Cerrarlo socialmente, aunque sea con otro vacío, implica cesar en el trabajo psíquico.

13

UNA ALIANZA INESPERADA

Los esfuerzos por hallar en Freud una autoridad para el populismo no son convincentes. Pero el problema reside en que Freud va dejando de ser una autoridad en nuestro mundo. Y esto no por sus impugnaciones teóricas. Por mucho que se puedan discutir las premisas teóricas freudianas, sus postulados prácticos son inamovibles. Como el caballero de la fe de Kierkegaard, también Freud exige un trabajo psíquico del singular llevado a cabo por el propio singular. Con ayuda, desde luego, pero siempre bajo la dirección psíquica del propio actor. Los psicoanalistas en este sentido confortan al ser humano en la medida en que usan a su favor la afinidad de la psique con su emancipación. Lo que está dejando sin uso a Freud no es la falta de evidencias de su terapia. Es más bien la formación de una sociedad cuyas condiciones materiales de existencia no pasan por el sueño de la singularización a través de herramientas culturales, ni por la novela familiar que constituía la existencia humana de la generación pasada, ni por la necesidad constitutiva del ideal del yo, algo cuyo solo planteamiento ya induce a la extrañeza.

En este sentido, nuestra sociedad promueve sujetos que no necesitan la instancia del yo ideal. No han sido humillados en sus formaciones narcisistas originarias, no han tenido que identificarse con el otro que los humilló, sino que han mantenido una continuidad entre su principio de placer y su yo real, de tal manera que este yo real tiene innegable aspecto narcisista. Asociamos esta existencia a una vida instalada en la pobreza cultural y adaptada, como dice Jorge Alemán, a esa adicción técnica que

hace coincidir la falta de goce con el plus de goce. Pero en realidad, es algo más. Se trata de la desaparición, en las nuevas condiciones técnicas del mundo de la vida, de la función del No, algo que afecta a los logros más básicos que hicieron posible la humanización. Al desaparecer dicha función, es inviable la emergencia de instancias ideales de personalidad.

Aunque no podemos desplegar este tema apasionante, sí podemos decir lo siguiente: quien produzca pobreza cultural y falta de instancias ideales no debería quejarse del populismo. Al contrario: está produciendo las condiciones de posibilidad para que populismo triunfe. Pero si nos preguntamos cuál es esa forma de vida en la que ningún deseo puede ser negado, no podremos sino responder que una sociedad que se entrega al mercado sin correcciones ni límites. Llamamos formación neoliberal a aquella sociedad que tiende a desarmarse de todos los criterios ajenos al mercado para su funcionamiento, aquella que solo produce libertad para el mercado. Respecto de la educación, por ejemplo, una formación neoliberal entiende solo una cosa: evaluar una inversión según costes y beneficios expresables en dinero. Esto significa invertir en educación justo aquello que sea rentable para la obtención de beneficios en la incorporación al mercado de trabajo. Esta sociedad no nos protege del tipo de personalidad que es la materia social para el triunfo del populismo.

Por muchas razones que son verosímiles, el populismo sabe que el tipo de personalidad que es afín con su formación política será cada vez más numerosa en las sociedades que viven bajo el régimen neoliberal. El liberalismo, al producir hombres económicos cuyo rasgo de vida es el cálculo individual, es una fábrica de seres humanos que anhelan vínculos afectivos. Así, hay una firme vinculación entre estas dos figuras del presente. Cuanto más triunfe el neoliberalismo como régimen social, más probabilidades tiene el populismo de triunfar como régimen político. Pues el neoliberalismo ha manifestado una inmensa capacidad para desarticular y producir una crisis orgánica en las sociedades

ricas y pobres, ha generado una dualización social extrema, una pérdida de calidad de los sistemas educativos, una alianza de los sistemas de representación política y los centros de decisión financiera internacional estructuralmente corrupta, un embrutecimiento general de los arsenales culturales de las poblaciones, una pérdida de horizonte en la singularización humana que retira la capacidad de colaboración de amplias mayorías poblacionales, por no hablar de un horizonte de alteración de las condiciones ecológicas del planeta que dispara siniestras representaciones de falta de futuro.

Es verdad que el triunfador en el esquema neoliberal tiene bastantes estímulos para mantener su individualismo. Pero uno se pregunta dónde obtendrá aliados que protejan su soledad privilegiada frente a la masa de damnificados afectivamente unidos en la desgracia. ¿Cuál será su política? El neoliberalismo debe despedirse del sueño de que es una oferta de *todos ganan*, porque no es así. Y debe despedirse de la ilusión de que la masa de expulsados de sus beneficios se contentará con comida basura y entretenimiento embrutecedor. La unión populista, de un modo u otro, será inevitable bajo estas condiciones.

De este modo, el populismo es una consecuencia inevitable y una respuesta imparable a estos cambios drásticos de la base material y humana de la sociedad mundial. Se nos ha convencido de que el Estado de bienestar es demasiado caro como para que pueda mantenerse. Se nos ha dicho que solo la incorporación febril a una forma de vida caracterizada por el *ethos* del *homo economicus* puede permitirnos sobrevivir en el esquema del futuro. Esta persistente presión ambiental convierte en puro trabajo económico lo que hasta ahora constituía el trabajo psíquico plural y complejo. Esta ocupación del aparato psíquico por el desnudo trabajo económico no es posible a largo plazo. Ya Max Weber avisó de que sucede al contrario, que el trabajo económico más duro e intenso era consecuencia de un trabajo psíquico obsesionado por la cuestión de la certeza de salvación. Pero cuando la desafección al

mundo es tan intensa como comenzamos a ver, la salvación puede entenderse de cualquier manera. En estas condiciones de neoliberalismo es fácil comprender que la construcción del aparato psíquico se transfiera justo a lo que este niega, al grupo, y que esté dispuesta a todos los rodeos posibles para descargar al singular de un trabajo sin goce. Las viejas objeciones de Habermas al capitalismo tardío, en las que veía su falta de legitimidad, a saber, que nadie tuviera motivación para vivir en él, se hacen presentes con fuerza, pero producen la firme motivación contraria de vengarse por las humillaciones recibidas. Es fácil que esta venganza se represente como la expresión necesaria de la *soberanía* popular.

Pero la lección es esta: quien impulse la agenda neoliberal con fuerza no debería quejarse de que la agenda populista avance al compás. Ahora bien, si nos hacemos la pregunta decisiva de si hay alguien en condiciones de hacer retroceder la agenda neoliberal, resulta difícil dar una respuesta. Como ya dije al principio, todo el núcleo de la incertidumbre de futuro está en la indecisión de las elites norteamericanas al respecto. En todo caso, creo que lo que Max Weber decía para el capitalismo industrial de los años 1920, que es un destino ya automático, sirve para el capitalismo financiero que triunfa un siglo después. Se trata de un destino. En esta misma medida, el populismo obtiene sus evidencias más fuertes de que es también un destino. Como tal, responde a los que han cantado que el triunfo del capitalismo es el final de la historia y lo hace con una inequívoca refutación: también es el principio de un mundo construido sobre poderes populistas que aspiran a una nueva época de la política nacional e internacional.

Por eso podemos decir algo claro: lo contrario del populismo no es la democracia liberal. Con democracia liberal no se frenará el populismo. Ya hemos visto que el populismo tiene raíces liberales y vive de ellas, de modo que será tanto más fuerte cuanto más se impongan. Por lo demás, en muchos casos, la democracia liberal toma la forma del populismo y lo mantiene en su seno. En su fase álgida, el neoliberalismo también forjó su populismo,

cuando hizo creer que todos ganaban con él. Eso hizo que la propia defensa de la democracia liberal como ideal socio-político fuera asumida desde formas, estilos y estructuras populistas. Eso significa el *Tea Party*. El populismo que ahora emerge en España es la respuesta al populismo neoliberal, la sustancia del aznarismo que domina intelectualmente el PP. Pero dejémoslo claro: no hay nada en la democracia liberal que pretende construir el neoliberalismo que resulte hostil al populismo, excepto que este no se creerá jamás la divisa «todos ganan». Por lo demás, el afán privatizador de los servicios públicos es una ayuda al desmontaje institucional que el populismo necesita para su construcción de reclamos. Podemos afirmar que la diferencia amigo/enemigo puede albergar con claridad a los defensores del neoliberalismo y a los defensores de humillarlo, que se construyan como enemigos en el espejo. Por lo demás, la negación de «todos ganan» y la diferencia amigo/enemigo se puede construir de muchas maneras y tener muchos motivos. Para valorar esa hipótesis baste analizar la política de Berlusconi, o la de los partidos xenófobos ingleses, holandeses o austriacos. Todos son neoliberales e identitarios a la vez. Es como la Liga Norte. En todos ellos el neoliberalismo usará el imaginario nacional identitario frente al imaginario popular del enemigo. Algo así es lo que hace el *Tea Party* en Estados Unidos con su exclusión de los hispanos. En todos estos sitios, la democracia liberal no solo es usada por grupos nítidamente identitarios y nacionalistas, sino que es defendida con procedimientos retóricos al servicio de la agenda neoliberal. Simplemente movilizan el esquema del enemigo exterior propio del imaginario nacional, que no tiene nada que ver con el pensamiento populista.

Quien quiera luchar contra el populismo no puede limitarse a decir: «es preciso más democracia liberal-nacional». Para vencer políticamente al populismo de la construcción popular es decisivo también abandonar a ese pensamiento arcaico de la nación, tan frágil intelectual y moralmente, sobre todo tras su alianza al esquema neoliberal internacional. El populismo sabe que las fu-

gas de los decepcionados del pensamiento de la nación hacia el pensamiento de la soberanía del pueblo son intensamente probables.

El verdadero pensamiento alternativo tanto frente al nacionalismo propio de la democracia liberal identitaria como del nuevo pueblo soberano del populismo, es el republicanismo. Populismo es democracia (puede que incluso liberal) sin republicanismo. Si alguien quiere de verdad luchar contra el populismo debe decir: «más republicanismo». Más republicanismo en las sociedades ya republicanas y más republicanismo en las nuevas, pues unas y otras se ven amenazadas por el destino populista planetario. No hay una esencia antigua que facilite el populismo. Lo que lo facilita es una realidad social actual cada vez más desintegrada y desarmada de nivel global promovida por la agenda neoliberal.

14

ALABANZA FINAL DEL REPUBLICANISMO CÍVICO

Ante todo, resulta preciso hacer aquí una observación. Por republicanismo cívico no entiendo la reivindicación unilateral de la forma «República» para la jefatura del Estado. Por el contrario, resulta necesario pensar en toda su complejidad esta idea política, que atraviesa nuestra tradición desde el siglo xv. Un presidente de la república no mejora milagrosamente el déficit de espíritu republicano. Mientras no se emprenda esta operación intelectual, será posible que muchos que se llaman *republicanos* carezcan del espíritu adecuado a esa idea. Tal cosa sucedió, en gran medida, en la II República española, que quizá por eso no pudo reparar la fractura radical de mentalidades, intereses y tradiciones que arrastraba España. Por eso es conveniente ir más allá del mito de La República para abordar el esquema político de la *res publica* en toda su complejidad. Aquí no podemos hacerlo. Sin embargo, deseo apuntar que es preciso sobre todo cambiar nuestra relación histórica con el republicanismo. Pues se supone con demasiada frecuencia que el hecho de que España se haya organizado bajo la forma monárquica a lo largo de su historia, ya implica que no haya tenido tradición republicana más que de forma excepcional, aislada y revolucionaria. En realidad, no es así. Como otros países europeos de organización monárquica, España ha tenido una larga tradición republicana, que comunica los tiempos de monarquía y de república a través de un ideario político convergente, desplegado por notables intelectuales. Ese núcleo debe salir a la luz en un esfuerzo de reconstrucción teórica si quere-

mos de verdad construir una España a la altura de los tiempos. Aquí solo apuntaré a unos pocos elementos.

El republicanismo democrático es ante todo institucionalismo abierto y flexible, que lucha contra un cierre oligárquico e inercial en la práctica de las instituciones. Pero, de forma paradójica, es más fácil que alguien obtenga un firme sentido de su lugar institucional de Jefe de Estado cuando viene reforzado por la tradición y la educación desde el principio de su vida, que alguien que procede de una larga historia de luchas políticas sometidas a las aventuras de la representación partidista. Esto es lo que comprendió el republicanismo británico durante siglos: que el terreno de la lucha política es más nítido y abierto cuando hay una figura que no está sometida a esa lucha y la arbitra con un poder neutral. Eso reconcilió a los países monárquicos europeos con el republicanismo y los ha hecho modelo de vida civil.

Pues bien, miremos ahora la problemática del populismo desde la idea del republicanismo. Como punto de partida, podemos decir que la emergencia del destino populista está relacionada con la erosión de todas las tradiciones que en el mundo promueve la nueva comprensión del neoliberalismo. Donde esta agenda es intensa, y ha penetrado de forma amplia, ha generado una ruptura de todos los vínculos tradicionales y comunitarios por una doble actuación: primero por la pérdida de solidaridad interior, la base de toda mentalidad republicana, ante el abandono de todas las exigencias distributivas por parte de la agenda neoliberal. Segundo, por la exposición a los flujos migratorios, que intensifican la desaparición ya mencionada de las estructuras de solidaridad ante la presión de poblaciones competitivas foráneas en las que muchos, carentes del espíritu republicano de hospitalidad, ven solo una amenaza económica, cultural, religiosa o a veces existencial. De ahí que la reacción más probable a la agenda neoliberal no sea el populismo, sino el nacionalismo identitario que hiere de muerte el espíritu republicano. Y eso incluso en un país republicano como los Estados Unidos, como se ve en la fi-

gura de Donald Trump. Esta doble presión fractura la comprensión de la sociedad como elemento de confianza y promueve dinámicas de fragmentación y soledad.

Los dos efectos de esa agenda, multiplicados por doquier, se han mostrado capaces de acabar con la tensión que regulaba el republicanismo: producción económica eficaz con mantenimiento de instituciones y comunidades tradicionales implicadas en justicia distributiva y solidaridad asistencial. Cuando la eficacia productiva se ha separado del entorno de tradiciones, de la exigencia de justicia distributiva y de la solidaridad asistencial, la capacidad de renovación y estabilización de las sociedades se rompe y la confianza institucional republicana se fractura. Ya no se tiende a producir de tal modo que las diferencias entre los que más tienen y los más desfavorecidos aspiren a reducirse paulatinamente sobre un fondo de percepciones compartidas. Se produce más, pero a pesar de ello hay evidencias de que aquellas diferencias se agrandan. Pero la justicia es un empeño positivo que surge de lo más propio que ofrece el republicanismo: una percepción de confianza y seguridad que abre el tiempo del futuro sostenido por estabilidad institucional. Si no se atiende con una voluntad específica, la justicia no se producirá de modo natural. Abandonar toda idea de justicia facilita la agenda populista de configurar una nueva. Integrarla supone proponer sociedades en las que se forman tradiciones que estabilizan las prácticas sociales. Sin ellas, el republicanismo no puede fortalecerse. Nada hay más contrario al espíritu republicano que esa voluntad invasiva del poder ejecutivo de instrumentalizar las instituciones. Lo hemos visto en las instituciones educativas, sanitarias, culturales, económicas. Donde el republicanismo no ejerce su función estabilizadora a través de instituciones, el tiempo de la sociedad se reviste de esos tonos inseguros que el populismo tiene como premisa.

Cuando los seres humanos se encuentran en ese estado de soledad y de amenaza, cuando ven que su destino ineludible ha de

empeorar sus condiciones de vida de forma irreversible, entonces buscarán nuevas configuraciones grupales de pertenencia, destinadas a aumentar su percepción de importancia y de poder. Se trata de una compensación. Cuanto más humillados se sientan por un futuro que no controlan ni dominan, cuanto más árido sea el desierto republicano en el que vivan, más desearán forjar con su manos una dominación personal que pueda atenderlos. Sin duda hay reflejos de teología en esta actitud. Todos deseamos, en nuestro ancestro cultural, ser atendidos y escuchados por un Dios providente, protector y bueno. En esa figura ponemos la exigencia de una normatividad básica del Estado. Este deseo y exigencia se torna completamente inaplazable en democracia, pues el Estado no puede tener una existencia al margen de atender necesidades ciudadanas. Así que del populismo surgirá un nuevo Estado providencia, distributivo a su manera, directa y popular, y si no tenemos esto en cuenta no podemos comprender el éxito populista. Desde luego, tal éxito es más claro cuando se trata de administrar un Estado rico en materias primas, como Venezuela, que permite subsidios generales. Pero a la postre, esta riqueza natural no es necesaria para desplegar la política distributiva. La cuestión es conducir políticas distributivas con los recursos que produzca el Estado en tanto Estado. Argentina redistribuye los *royalties* de exportaciones como Cuba distribuye a su manera los beneficios de un turismo bajo control oficial. Sea cual sea el pago no reglado que los gestores populistas se cobren, estos harán políticas redistributivas directas entre los miembros del pueblo amigo. Estas no se podrán comparar con una política redistributiva alternativa, porque bajo la agenda neoliberal esta ya ha desaparecido. Todo criterio de eficacia para estas prácticas distributivas populistas será imposible porque en cierto modo ya carecerán de comparativos. No se puede llamar a algo más o menos eficaz cuando es único. Las políticas distributivas directas populistas solo tendrán una alternativa en las políticas distributivas republicanas a través de instituciones solventes, que son las verdaderamente transformadoras.

En consecuencia, debemos decir que hay una gran solidaridad entre el neoliberalismo que destruye las bases mismas de un republicanismo socio-político centrado en instituciones públicas y el populismo que intenta una solución de urgencia. Esta intentará atajar las conquistas paulatinas del republicanismo, basadas en la división funcional de instituciones, con un poder soberano y ejecutivo, que al realizar el atajo distributivo se aleja para siempre de aquellas. Así, en último extremo, quien se queje del populismo, debería quejarse también del neoliberalismo. Una cosa lleva a la otra.

En medio queda la opción republicana, cuyo esquema perenne es transmitido por la tradición política desde los tiempos de Roma, que atraviesa la Edad Media, que resurge con vigor en la Edad Moderna y que desde Holanda, Inglaterra y Francia presta su fuerza a las instituciones norteamericanas. Esta tradición no es menos solvente desde todo punto de vista teórico que el populismo. En realidad, podríamos decir que el populismo es el republicanismo mínimo de los tiempos póstumos, apocalípticos, desesperados, que Nietzsche anunciara con su *gran política*. Pero justo esa desesperación es lo que no entra en el esquema republicano. Este surge desde una afirmación del mundo que no se deja sorprender por decepción alguna, que tiene dispositivos conscientes para impedir que brote. Exponerlo con claridad nos llevaría muy lejos, pero podemos decir que, contra la construcción densa popular, la construcción republicana es dispersa, plural, diseminada. Su principio supremo de reconciliación con el mundo es la división de poderes. Y no solo de aquellos poderes institucionales y territoriales que se ordenan como «federalismo», sino de aquellos otros dispersos y cercanos al cuerpo social que se ordenan en todo tipo de comunidades, cada una con su tradición y con su vínculo racional y afectivo a la vez, cada una con sus prácticas retóricas, con su capacidad de acompañar el trabajo psíquico del singular con ofertas de reconocimiento social. El republicanismo cívico es tan plural que ni siquiera se deja seducir por el mito maternal y concentrado de la República, que es pro-

pio de la vieja expresión nacional. En este sentido, el republicanismo es flexible y permite impurezas si estas van en la dirección de la pluralidad y de la división de poderes. Lo que une esta división de poderes no es un líder primario, sino un líder secundario, capaz de responder de su atenencia a ideas y por fidelidad a ellas.

Lo más específico del republicanismo es no solo que aspire a distribuir la plusvalía social de forma institucional reglada, articulada sobre demandas no equivalentes, y sobre la base del *checks and balances*, con plena responsabilidad de verificación y sin capacidad de endeudarse más allá del crédito social concedido. Esto podría ser común con una democracia liberal comprometida. Lo más propio del republicanismo es que no confía en la mera articulación de instituciones centrales de distribución, costosas y abstractas, sino que lleva adelante políticas distributivas en instituciones tan plurales como la base comunitaria operativa dé lugar. Por eso el republicanismo privilegia el nivel local de la ciudad y hace de ella el contexto comunitario fundamental de la vida política. Sobre la base federativa de las ciudades se regulan las necesidades estructurales del Estado, y no al revés, como ha sido y sigue siendo el caso de España.

Por eso, asentado en sus esquemas urbanos tradicionales, el republicanismo es también una política de afectos y de sentimientos, pero no asume una drástica contraposición entre estos y las dimensiones de la inteligencia. Esta es siempre afectiva con aquello que reconoce. El republicanismo es por ello contrario a una nítida contraposición de pares excluyentes, como el que se da entre sociedad o comunidad, acción de acuerdo a fines o a valores, acción de acuerdo a mímesis o afectos, acción racional o sentimental. Los aspectos de socialización y de formación comunitaria, con sus efectos racionales y sentimentales respectivos, no son contradictorios y eso permite la articulación de tradiciones y de innovaciones, de esquemas de acción que tienen y que no tienen que pensarse cada vez de nuevo. Este planteamiento implica una teoría de la retórica que no se basa en lo plenamente concep-

tual, pero tampoco en lo desnudamente afectivo. Es necesario comprender que el lenguaje conceptual tiene necesidad de componentes inequívocamente metafóricos, pero que también estos pueden ser disciplinados conceptualmente, para poder manejar una complejidad y una heterogeneidad a la que el republicanismo no teme. Frente a este esquema, los pensamientos productores de homogeneidad, sea nacional, popular o de mercado, son fruto de una simplificación innecesaria y a la larga disfuncional.

Por la propia marcha de la argumentación, no puedo dejar de dar la impresión de que compongo una imagen del republicanismo como negativa al populismo. No es así. El republicanismo comparte con el populismo algunos aspectos, pero sobre todo es una tradición política autónoma, antigua y respetable, respecto a la cual el populismo es una ingente simplificación. Sin embargo, lo que acabará por decidir entre una y otra será la propia base material de la sociedad, no la capacidad teórica o retórica de uno o de otro. Pues la capacidad de convicción teórica que tenga una teoría u otra se medirá por la competencia subjetiva de sus portadores. Y esta, a su vez, no está determinada por la teoría, sino por la práctica social, educativa, familiar, cultural de una sociedad. Si esta se erosiona hasta el extremo, nadie debe esperar milagros. Como es natural, alterar los efectos de estas prácticas sociales en un sentido u otro no está en la mano de intervenciones a corto plazo. Una vez han comenzado su camino de actuación, sus efectos constituyen un destino que se impone sobre las limitadas voluntades de los participantes. La sociedad española recogió en 1978 los frutos de un esfuerzo educativo, económico, familiar y cultural que procedía de los años de sacrificio de una larga postguerra. Articuló un conjunto de instituciones que la práctica ha demostrado insuficiente, pero que sobre todo padece el defecto de haber obturado sus dispositivos de autorreforma. Nadie está en condiciones de saber cuáles serán los frutos de las políticas educativas, culturales, familiares y económicas que se han impulsado en los cuarenta primeros años de nuestra práctica democrática española ni los retos que podrá encarar la sociedad que

el régimen democrático nacional-liberal español ha configurado. Pero ya es una mala señal que no tengamos garantía alguna de que un correcto republicanismo cívico pueda ganar la partida al cortocircuito de alianzas que el neoliberalismo teje con el populismo.

15

EPÍLOGO: SOBRE LA PROBABILIDAD DE UN POPULISMO ESPAÑOL

España no ha padecido una crisis orgánica, pero ha estado a punto. Eso es alentador, pero solo en parte, pues mi opinión es que todavía puede padecerla. Grecia está a un paso de experimentarla, si no está ya inmersa en ella. Ambos países han conocido los ingredientes para caer en la misma: una crisis económica sin precedentes en nuestra democracia, que erosionó el sistema productivo tradicional a favor de un frenesí especulativo que solo fue posible por el entramado de alianzas tejido entre instituciones financieras públicas, empresarios de la construcción y una clase política corrupta. Esta alianza no pudo lograrse sin desarticular toda cultura crítica, sin demoler el sistema educativo, sin promocionar permanentemente un clima social iluso que daba por conquistada una modernidad exitosa por haber concedido algunos derechos formales de segunda generación. Mientras eso ocurría, se reducía al máximo el tipo humano capaz de gestionar los retos del presente, destruyendo todo resto de intelectualidad crítica. Así, el país colapsó moralmente cuando salió del delirio de verse como la séptima potencia mundial para regresar a marchas forzadas, mes a mes, a la realidad del país con más jóvenes en paro del mundo desarrollado.

Ese delirio fue el efecto de una política culpable por la que nadie ha pedido perdón. Cuando la ciudadanía comenzó a reaccionar en las míticas jornadas del 15 de mayo, se abrió camino la percepción de que estaban sentadas las bases para desplegar una política de estrategia populista. Pero lo que confirmó esta sospecha no fue la índole misma de la crisis, sino mucho más la res-

puesta de esas elites políticas. Pues era conocida desde antiguo la estructura originariamente corrupta de las principales formaciones políticas españolas (el fiscal Mena debería escribir sus memorias) y era de dominio público que la crisis no se habría podido sustanciar sin su ayuda. Pero lo que mostró que podría tratarse de una crisis orgánica incipiente fue la respuesta política que se dio a la alarma ciudadana. Su política defensiva, de encastillamiento en estructuras partidistas arcaicas y personalistas, estériles y carentes de toda idea legitimadora, fue lo que convenció a la ciudadanía de que su esclerosis no permitía un recambio ni una salida.

España es un país con un entramado institucional formal insuficiente, pero sobre todo con poca trayectoria democrática, obstaculizada muchas veces por hábitos, prácticas y estilos tradicionales que pesan como losas. Dentro de estas realidades tradicionales que presionan a la contra está, por una parte, la más limitada tradición republicana de Europa y, por otra, la obvia y general tentación de hacer uso de las instituciones del Estado para provecho privado, algo propio de una mentalidad de botín que rige desde el héroe mítico del Cid. Pero todo esto era compensado por la convicción general de que España convergía con Europa y se vivía con esa superioridad que otorga el ser como los demás. Pero la respuesta ante la crisis hizo coincidir muchas cosas a la vez: una corrupción escandalosa con un padecimiento general de la población, una esclerosis mental inocultable con una insensibilidad moral inconcebible, una ocupación oligárquica de las instituciones con unos sistemas de protección recíproca de índole mafiosa. Cuando las lentas pero inexorables prácticas judiciales mostraron que no se trataba de actuaciones singulares sino de prácticas generalizadas corruptas, se vio como factible que íbamos directos a una crisis orgánica porque la piedra angular del sistema institucional, el órgano de representación política, estaba desmoronándose.

Entonces el populismo español se tornó una probabilidad. En realidad, se daban todas las premisas para su emergencia. Una clase política se había hecho con los resortes de la nación, y ahora resultaba fácil y persuasiva la denuncia de esa casta hostil a la gente, al pueblo. Las primeras manifestaciones de ocupaciones de plazas públicas alcanzaron el sentido de la autoestima que solo pueden dar los ecos de la prensa mundial. Los sistemas de comunicación se activaron, los líderes comenzaron a emerger, los grupos a forjar su memoria épica, a trazar vínculos de vivencias generacionales, esquemas de sentimentalidad compartida. Cuanto más gritaba el Gobierno Rajoy que la economía iba bien, más convencía a la gente de que su ir bien significaba el ir mal para todos los demás. El cosmos retórico tuvo muy fácil construir los dualismos de amigo/enemigo del pueblo.

Sin embargo, no se puede perder la memoria de los hechos. Las demandas de las mareas sociales en defensa de la educación, de la sanidad, de las mujeres, de los homosexuales, de los ecologistas, de los dependientes, de los desahuciados, de los afectados por la hepatitis, todas eran demandas sectoriales. No fueron equivalenciales. Tenían detrás colectivos de profesionales, intereses parciales, no reclamos populistas. Es verdad que había un denominador común: los unía un gobierno que se empeñaba en una agenda torpe e inviable, que desconocía la realidad social de un país que deseaba ofrecer a minorías instaladas en estilos e ideas muy atrasadas respecto a las clases medias españolas. Pero todas esas demandas no forjaron un reclamo populista. Todavía estaban guiadas por una aspiración moderna de dotarse de instituciones eficaces, públicas, funcionales, solidarias. Se veía todo el esquema neoliberal más bien como una regresión que conectaba con los profundos estados carenciales de las instituciones predemocráticas españolas.

Por eso creo que no estamos en una crisis orgánica en España. Las reclamaciones siguen siendo institucionales, como se demostró cuando creció la demanda de abdicación de un rey del que se

sabía que no podía ayudar en la nueva situación, o cuando la institución judicial fue la que se puso al frente de la limpieza política, para vergüenza de los partidos políticos. Pero si bien la crisis española no es todavía orgánica, podría serlo. Y el populismo tiene puesta su mirada en este horizonte.

Que la crisis española se convierta en orgánica quizá no dependa de la agenda neoliberal, que por el momento se da por satisfecha con la devaluación económica que carga sobre la población española. Que nuestra crisis se convierta en orgánica, y ofrezca al populismo su mejor premisa, depende de otra circunstancia que ahora deseo comentar. Todas las demandas institucionales, cuando se dan en una democracia que ya lleva cuarenta años operativa, se podrán atender en la medida en que el país pueda realizar una adecuada actualización de sus instituciones. Unas veces eso implicará reformas institucionales, otras veces innovación institucional. La agenda neoliberal dificulta esta posibilidad reformista por la sencilla razón de que promueve políticos obedientes a los dictados de los grandes centros mundiales de gobernanza económica. Las habilidades para aplicar recetas ortodoxas son muy distintas de aquellas que se requieren para lograr acuerdos capaces de reformar instituciones ya en funcionamiento, en las que una diversidad de actores está implicada con sus dispares intereses. Cuando esta falta de capacidad coincide con el desprestigio de partidos políticos anquilosados, personalistas y endémicamente corruptos, entonces el inmovilismo institucional es la salida más probable. El populismo obtiene su mayor verosimilitud cuando una estructura institucional da muestras de esclerosis, pues entonces ya puede hablar, con suficiente capacidad de persuasión, sobre un régimen caduco.

Así que es más fácil que la futura crisis orgánica española venga de la mano de la incapacidad de la clase política oficial que de la agenda neoliberal impuesta. Basta pensar que esa crisis institucional afecta, ante todo y de forma directa, a la reforma del Estado de las Autonomías y al problema catalán. No es difícil apre-

ciar que aquí, al abordar el nudo gordiano de la reforma institucional española —el problema catalán—, la clase política ha dado muestras no solo de esclerosis, sino de incompetencia. En concreto, como he defendido en mi *Historia del poder político en España*, aquí se ha concentrado lo que he llamado el síndrome de la nación tardía. Con el déficit político propio de una nación tardía, España difícilmente va a tornar operativo el imaginario nacional. Eso le da tantas más posibilidades a la aparición de la figura alternativa del pueblo. Pues con su poder ejecutivo fuerte tornará operativa la idea de soberanía.

Pero el populismo tendrá más probabilidades por la sencilla razón de que Cataluña ya casi ha ultimado su formación populista con éxito. Quizá esto sea debido al hecho de que, como los populismos clásicos, ha culminado esa operación desde el poder. En todo caso, la lista única en Cataluña es el ejemplo más firme de populismo y será completo cuando identifique a su líder (que muy posiblemente no será Artur Mas). Encontrando una salida al fracaso histórico del *pujolismo*, Mas ha culminado una operación política que ya no funciona desde el punto de vista nacional clásico. La nación catalana soñada, la aspiración clásica de una vieja nación homogénea, no se contentaría jamás con lograr el 50% de los votos más uno. Pero desde el punto de vista de la construcción populista basta con eso para alcanzar el poder ejecutivo soberano, que ya se encargará de construir la hegemonía integrando poco a poco a grupos más o menos afines que siempre dejarán fuera al español como configurador del escenario amigo/enemigo.

Hacer frente a este reto en una situación de crisis no puede consistir meramente en una autoafirmación institucional, justo cuando las evidencias compartidas es que todas las instituciones deben ser reformadas. Pero desactivar una crisis producida por una construcción populista realizada desde el poder —como la de Mas/Junqueras— con instituciones sometidas a una presión de reforma, eso es entrar en un combate desigual, peligroso, in-

decidible, que apenas deja otra salida que la de la fuerza legal. Así pues, la mayor probabilidad de una crisis orgánica española reside en la coincidencia de una crisis económica, una crisis institucional y una crisis de la representación política, todo ello bajo el síndrome de una nación tardía, que debe reactivar su poder constituyente para reconstruir unos consensos básicos, para los que no obra más que un antecedente, el que coincidió con la salida de la Dictadura. Como se ve, se trata de un problema de no fácil solución.

Un paso en falso, solo uno, y desde luego los éxitos históricos de la España contemporánea pueden verse comprometidos. Alguien podría decir que en esta situación el populismo quizá no sea el peligro mayor. Incluso alguien podría afirmar que solo un populismo con sentido de Estado puede salir al paso de un populismo disgregador que resuelve el fracaso histórico de su clase política con una huida hacia adelante. Pero esta no es mi perspectiva republicana. El tejido institucional español y europeo van a ser puestos en tensión y las probabilidades de evitar la crisis orgánica española, y el populismo que inexorablemente le seguirá, solo serán altas si nos dotamos de un republicanismo cívico cooperativo capaz de liberar a las instituciones de dogmas, oligarquías, sentido patrimonial, énfasis apocalíptico y esa rigidez propia de quien no sabe que ya habita en el pasado. La pregunta aquí es si hay algunos poderes, de entre los que se asientan en España, que vinculan su existencia a este entramado institucional y solo a este, como si España ya hubiese conquistado su ser definitivo. Ante esto, creo hay que decir que nadie tiene derecho a vincular su existencia a una inmovilidad institucional. Nadie tiene derecho a cerrar el futuro evolutivo de una sociedad. Frente a este espíritu apocalíptico, el republicanismo se concede el tiempo confiado del futuro al precio de implicarse en las reformas adecuadas. Estas solo pueden tener un horizonte: la creciente cercanía y homologación institucional a los socios europeos que por historia y complejidad más se parecen a nosotros, aque-

llos que presentan estructuras federales. Pero este es naturalmente otro tema.

BIBLIOGRAFÍA

ARDITI, Benjamin (2010), «Populism is Hegemony is Politics? On Ernesto Laclau's *On Populist Reason*», *Constellations*, vol. 17, nº 3, pp. 499-497.

BEASLEY-MURRAY, Jon (2010), *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Fermín Rodríguez (trad.), Buenos Aires, Paidós.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo (ed.) (2005), *Poshegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Madrid, Biblioteca Nueva.

CRITCHLEY, Simon, MARCHART, Oliver (eds.) (2008), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, México, Fondo de Cultura Económica.

DRAPER, Susana, «Hegemonía, poder dual, post-hegemonía: las derivas del concepto», *vid*. Castro Orellana (2005), pp. 3-113.

EICKHOFF, Georg (2010), *El carisma de los caudillos, Cárdenas, Franco, Perón*, Herder, México.

LACLAU, Ernesto (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, Londres, Verso.

——— (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

——— (1999), «Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy», Lynn Worsham y Gary A. Olson (eds.), *Race, Rhetoric and the Postcolonial*, Albano, Suny Press, pp. 129-164.

——— (2000), «Identity and Hegemony. The Role of Universality in the Constitution of political Logics», Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, pp. 44-89.

——— (2004), «Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas», Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 49-51.

——— (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

——— (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, México, Fondo de Cultura Económica.

——— (2012), «El constitucionalismo busca mantener el poder conservador», http:// www.perfil.com/ediciones/politica/-201210-719-0080.html

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987), *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

——— (2001), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*, Nueva York, Verso.

LEVINSON, Brett (2004), *Market and Thought: Meditations on the Political and Biopolitical*, Nueva York, Fordham University Press.

——— (2015), «¿Ideología o conciencia? La ausencia de un centro no se sostiene», vid. Castro Orellana (2005), pp. 175-191.

MARCHART, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México, Fondo de Cultura Económica.

MOUFFE, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.

RIVERA GARCÍA, Antonio (2015), «De la hegemonía al populismo. Ernesto Laclau: la evolución de un 'schmittiano anti-schmitttiano'», vid. Castro Orellana (2005), pp. 29-49.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (2008), *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva.

——— (2010), «The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau», *The New Centennial Review*, vol. 10, nº 2, pp. 151-182.

——— (2105), «Post-hegemonía: de Gramsci a Weber», vid. Castro Orellana (2005), pp. 141-175.

WILLIAMS, Gareth (2015), «Los límites de la hegemonía», vid. Castro Orellana (2005), pp.49-67.

ZANATTA, Loris (2015), *El Populismo*, Buenos Aires, Katz Editores.

ÍNDICE

Palabras preliminares de Jacques Lezra	5
AGRADECIMIENTOS	6
1 TOMAR EN SERIO EL POPULISMO	8
2 FENOMENOLOGÍA PROVISIONAL DEL POPULISMO	16
3 UNA SUPUESTA GENEALOGÍA DEL POPULISMO	22
4 UNA TEORÍA SOCIAL Y TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN	28
5 SUPERAR LA RETÓRICA LIBERAL	36
6 INSTITUCIÓN, NACIÓN, PUEBLO	40
7 METÁFORAS DE LA TOTALIDAD	47
8 AMIGO Y ENEMIGO	51
9 LÍDER CARISMÁTICO	54
10 GRAMSCI	59
11 LA CUESTIÓN DEL PODER	64
12 HOMBRES PARA EL FINAL DE LA HISTORIA	69
13 UNA ALIANZA INESPERADA	77
14 ALABANZA FINAL DEL REPUBLICANISMO CÍVICO	83
15 EPÍLOGO: SOBRE LA PROBABILIDAD DE UN POPULISMO ESPAÑOL	91

BIBLIOGRAFÍA 98